

n°16 Octobre 1993

ECCLESIOLOGIE
ET
ARCHITECTURE

- Présentation

- Sociologie et architecture religieuse

G. K. Nelson

- « Recherchez la prospérité de la ville » –

Transformation et utilisation des églises en ville

Horst Schwebel

- Ecclésiologie et apologétique architecturale

Bernard Reymond



PRÉSENTATION

L'architecture des lieux de culte et des ensembles paroissiaux en général constitue un chapitre important de la théologie pratique. On l'oublie trop souvent. Il est vrai que, dans notre langue et du côté protestant, les publications dans ce domaine sont plutôt parcimonieuses. On y trouve bien sûr le petit livre d'André BIÉLER, *Liturgie et architecture*, Genève, Labor et Fides, 1961, qui a été traduit en plusieurs langues. On connaît moins, mais c'est dommage, le manuel de Bruno BÜRKI, rédigé sur la lancée de son enseignement de théologie pratique à la Faculté de théologie protestante de Yaoundé : *La case des chrétiens – Essai de théologie pratique sur le lieu de culte en Afrique*, Yaoundé, CLE, 1973. Et puis il y a le chapitre, un peu rapide et trop peu au fait de la chose architecturale, que Jean Philippe RAMSEYER a consacré à « L'architecture de l'église » dans *La parole et l'image – Liturgie, architecture et art sacré*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1963. Les autres publications existantes sont beaucoup plus épisodiques et confidentielles. Mentionnons-en deux pour mémoire : *L'édifice du culte protestant*, Les Deux Cités, Cahiers des Associations Professionnelles Protestantes, Paris 1946 ; *Petit guide d'architecture à l'usage des paroisses*, Cahiers de Villemétrie, Orgemont, 39, 1963. Sinon, quelques rares articles ici ou là, souvent difficilement repérables.

Le thème est en train de retenir de nouveau l'attention. En août dernier, la *Societas liturgica*, association internationale et interconfessionnelle, a tenu son congrès à Fribourg sur le thème de l'espace liturgique et de son aménagement architectural. *Études théologiques et religieuses*, la revue de la Faculté de Montpellier, va sortir de presse un numéro où ces problèmes auront large place. Même remarque pour le *Bulletin du Centre protestant d'Études* de Genève.

Les *Cahiers de l'IRP* saisissent aux cheveux l'occasion d'apporter leur contribution à l'étude de ces problèmes. Les trois articles qui constituent le présent cahier ont des origines très diverses.

Le premier est d'origine anglaise et date de 1970. Il est paru initialement dans le *Research Bulletin* de l'*Institute for the Study of Worship and Religious Architecture* que dirigeait à l'Université de Birmingham le regretté J. Gordon Davies, un spécialiste mondialement connu de ces problèmes. Ce texte de G. K. Nelson est l'un des seuls, à ma connaissance, qui aborde si directement le problème des relations entre sociologie et architecture religieuse. En l'adaptant aux exigences de notre langue, nous

avons pris la liberté de l'amputer, mais avec l'autorisation de son auteur, de plusieurs alinéas dont les données touchaient à la seule situation anglaise du moment où il est paru la première fois.

Le second est paru en allemand dans l'une des dernières livraisons de la revue *Kunst und Kirche* 23/1992 – peut-être la meilleure au monde dans le domaine qui nous intéresse ici. Son auteur, Horst Schwebel, dirige à Marbourg/Lahn l'*Institut für Kirchenbau und kirchliche Kunst der Gegenwart*, qui dépend à la fois de l'Université et de l'Église protestante en Allemagne. Inutile d'insister sur le caractère brûlant et conflictuel du thème spécifique qu'il aborde dans ces pages : que faire des temples ou églises qui, au centre des villes, sont devenus trop grands pour l'usage traditionnel auquel ils étaient réservés – ou de ceux dont on n'a plus réellement usage ? Neuchâtel a déjà transformé son Temple du Bas en centre d'activités culturelles. À Lausanne, l'ancienne chapelle libriste des Terreaux est devenue temporairement librairie. Celle de Missy, dans la Broye, a été transformée en bureau de poste. Etc. Mais que faire des temples de La Fusterie, à Genève, ou de Saint-François, à Lausanne, dont on se demande s'il est bien légitime de continuer à les utiliser comme on s'évertue à le faire ? La contribution de Horst Schwebel pourrait aider à engager enfin de vrais débats sur ce que l'on a fait et sur ce que l'on se propose (ou n'ose pas se proposer) de faire dans des cas semblables.

Merci à ces deux auteurs de nous permettre de les lire en français. Merci aussi à leurs traducteurs.

Le troisième article prend la suite de celui que j'ai déjà publié dans le *Cahier de l'IRP* 14. Il reprend quelque-uns des éléments que j'ai déjà utilisés dans l'article qui paraît presque simultanément dans *Études théologiques et religieuses*, mais c'est dans la perspective d'une thématique toute différente. Son écriture lui est d'ailleurs postérieure de plus d'une année. On me permettra de le considérer comme un ballon d'essai pour les investigations que je poursuis dans ce domaine et les hypothèses interprétatives auxquelles elles me conduisent.

On concevrait mal un numéro sur l'architecture qui soit dépourvu de toute illustration. Nos modestes moyens nous ont obligés à nous limiter au strict minimum et à nous contenter de schémas au trait dus au crayon de Florence Clerc, assistante à la Faculté de théologie de Lausanne.

Je profite de cette présentation pour annoncer la parution, dans la collection *Le point théologique* (Beauchesne, Paris), des actes de notre congrès de mai 1992 sur *La théologie pratique – Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Un ouvrage à ne pas manquer pour savoir où en est la théologie pratique d'expression française aujourd'hui, en Europe comme en Amérique du Nord et même en Afrique et au Proche-Orient.

Le Directeur de l'IRP : Bernard Reymond

SOCIOLOGIE ET ARCHITECTURE RELIGIEUSE

par G. K. Nelson*

Activité humaine, l'architecture est principalement impliquée dans la construction de bâtiments dont le but est de favoriser des activités de caractère social. La sociologie étant l'étude des actions et interactions sociales, il est évident que les études dans ce domaine sont très importantes pour le travail de l'architecte.

La sociologie peut contribuer au travail de l'architecte de deux manières ; premièrement par l'application de techniques d'enquête qui peuvent fournir à l'architecte des informations sur les besoins en types particuliers de bâtiments et sur les effets sociaux que les formes et la disposition des bâtiments ont sur les groupes et les individus qui les utilisent.

En second lieu, les sociologues s'intéressent à la question plus large de l'effet que les facteurs sociaux et culturels ont sur l'architecture ; c'est ce dernier aspect qui fait l'objet de cet article.

Plus loin, nous restreindrons la discussion sur l'architecture religieuse à celle des églises dans le monde occidental.

L'architecte chargé de concevoir des bâtiments religieux doit se soumettre à nombre de contraintes, entre autres :

(a) les contraintes imposées par les caractéristiques structurelles des matériaux disponibles ;

(b) les exigences que lui imposent les présupposés théologiques de ses clients et qui touchent tant à la situation qu'à la forme générale et à la décoration du bâtiment ;

(c) des facteurs sociaux et culturels de caractère général, qui viennent renforcer le facteur théologique.

Nous nous occuperons ici de ces facteurs sociaux et culturels.

* Adaptation française, par Luc Ramoni et Bernard Reymond, d'un texte paru initialement dans le *Research Bulletin* (1970) de l'*Institute for the Study of Worship and Religious Architecture* de l'Université de Birmingham. Cette adaptation laisse de côté les références de l'auteur à la situation locale de ces années-là.

On sait que les valeurs sont une composante importante des systèmes socio-culturels¹ ; en d'autres termes, les valeurs que les hommes retiennent et que dans le même temps ils empruntent à la société à laquelle ils appartiennent et partagent avec elle sont un facteur qui influence fortement leur comportement².

Les membres d'une société ont tendance à souscrire à un éventail de valeurs et de croyances communes qui a été décrit comme la « vision du monde » de la société en question³. Chaque société tend à attribuer une valeur différente à chacune des institutions sociales qui la composent ; cette évaluation se reflète dans la forme et la situation des bâtiments dans lesquels ces institutions sont installées. On peut la mesurer sous un angle économique en examinant quelle proportion des ressources sociales disponibles a été utilisée pour construire les bâtiments destinés à des activités sociales particulières. Une société dépensera une plus grande part de ses ressources dans la construction de bâtiments destinés à abriter des activités que ses membres considèrent comme très importantes, une part plus faible pour des activités de moindre importance.

Les pratiques religieuses sont un type d'activité par lequel l'homme cherche à établir, à maintenir et à développer des relations entre l'humain et le divin, entre le naturel et le surnaturel, entre le sacré et le séculier, et les bâtiments dans lesquels de telles activités ont lieu tendront à refléter la valeur relative que l'homme, dans une société donnée, attribue au « sacré » et au « profane »⁴, au spirituel et au matériel...

La forme et la situation d'un bâtiment religieux ne reflètent pas seulement le « degré de valeur sociale » de la religion dans cette société ; elles sont aussi liées aux croyances qui ont cours dans cette société et qui touchent à la nature de la relation entre religion et ordre du monde profane. En ce sens, les concepts de Max Weber sont d'une importance considérable. Weber distinguait entre orientation religieuse « intra-mondaine » et orientation religieuse « extra-mondaine »⁵.

Les religions extra-mondaines voient dans l'architecture un moyen de glorifier Dieu, alors que les religions intra-mondaines ne considèrent l'édifice cultuel que comme un bâtiment destiné à abriter dans de bonnes conditions le culte rendu à Dieu. Ces deux perspectives religieuses se retrouvent dans le christianisme, et elles ont eu une grande influence sur le

¹ Cf. T. PARSONS, *The Social System*, London, Routledge & K. P., 1951, et P. A. SOROKIN, *Society, Culture and Personality*, New York, Cooper Sq. Publ., 1962.

² Cf. M. A. NEAL, *Value and Interest in Social Change*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965.

³ Cf. R. REDFIELD, *The Primitive World and its Transformation*, Harmondsworth, Penguin, 1968.

⁴ Cf. M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1990.

⁵ Cf. M. WEBER, *Études de sociologie de la religion*, Paris, Plon, 1971-1972.

style architectural. Nous pouvons à cet égard mettre typologiquement en évidence le contraste entre la cathédrale catholique comme exemple d'architecture extra-mondaine, et la chapelle non-conformiste comme caractéristique des églises intra-mondaines⁶. L'architecture religieuse extra-mondaine consiste à essayer d'exprimer la prééminence des valeurs spirituelles au travers des symboles matériels qui inspirent le culte et créent les conditions dans lesquelles le *numen* peut être pressenti plus facilement⁷.

L'architecture religieuse intra-mondaine tend à refléter l'importance que l'éthique attribue à ce monde-ci ; les bâtiments à usage ecclésiastique s'y distinguent mal des bâtiments à usage séculier tels qu'ateliers, écoles, salles publiques ou théâtres. En fait, dans les périodes où la tendance intra-mondaine du christianisme a conduit à la formation d'une société séculière, le style des églises s'est conformé à celui des bâtiments séculiers.

1. TYPES DE SOCIÉTÉS ET COMPORTEMENTS FACE À L'ARCHITECTURE

On peut classer les différents types de société de bien des manières, et quoique beaucoup de ces typologies aient un rapport avec le travail de l'architecte, nous nous restreindrons à la discussion de celles qui ont trait à la relation entre la religion et la société prise dans son ensemble. Howard Becker a fait une distinction dichotomique simple entre sociétés *sacrées* et sociétés *séculières*, mais du moment qu'une société « sacrée » est une société résistant au changement parce que ses membres perçoivent leur culture comme « sainte », leurs croyances comme « incontestables » et leurs normes comme « naturelles », peu importe si le système principal de croyances de cette société est religieux, comme par exemple en Europe médiévale, ou matérialiste, comme en Union Soviétique. Ces deux sociétés sont « sacrées » dans le sens de Becker, et toutes deux ont tendance à mettre leurs institutions « sacrées » dans l'écrin de bâtiments dignes de ce nom, que ce soient des bâtiments d'État ou des « palais de la culture » comme en Union Soviétique, ou des églises comme dans l'Europe médiévale.

Les sociétés sacrées sont celles où seule une religion (un système de croyances) est autorisée, et si les institutions religieuses ne se confondent pas avec les institutions de l'État comme en théocratie, celles où l'État assume le monopole religieux. Dans de telles sociétés, les bâtiments qui abritent les institutions religieuses ont tendance à être placés au centre des villes et à dominer leur environnement par leur taille et leur splendeur.

⁶ Cf. D. HINTON, « Architectural Problems of Large Churches », *Research Bulletin*, Institute for the Study of Worship and Religious Architecture, 1970, pp. 27-32.

⁷ Cf. R. OTTO, *Le sacré*, Paris, Payot, 1968.

Considérons à cet égard la place de la religion dans la chrétienté médiévale. La religion (christianisme) était le centre de la société médiévale et lui fournissait son noyau central de croyances et de valeurs, que ce soit la relation de l'Église et de l'État ou la fonction sociale qu'assumait l'Église dans les domaines du gouvernement, du contrôle social, de l'éducation et du bien-être. Aussi le sanctuaire médiéval était-il souvent placé dans une position stratégique et centrale par rapport à l'aire de résidence de la population constituant la paroisse. Cela ne contredit pas le fait que le village se développait parfois autour de l'église qui pouvait se trouver sur un site particulier pour des raisons « religieuses » (une église pouvait par exemple être initialement construite sur la tombe d'un saint).

Comparée à celle que l'on attribuait aux activités séculières, la valeur que l'on donnait à la religion se reflète clairement dans le total des ressources économiques affectées soit à la construction d'une église soit à celle des maisons pour les serfs. Du point de vue du montant des ressources économiques qui leur étaient consacrées, les seules constructions qui rivalisaient avec les églises étaient les fortifications, en particulier les châteaux et les murs des villes. À une époque où les ressources économiques étaient peu abondantes et où le standard de vie moyen des paysans était bien inférieur à n'importe quel « seuil de pauvreté » dans les sociétés occidentales de notre siècle, de grandes richesses allaient à la construction d'églises destinées à inspirer la célébration autant qu'à l'abriter.

De même, une réflexion sur les valeurs de notre temps conduit à constater que, dans une période de forte croissance économique, nous investissons de grosses sommes d'argent dans les nouveaux complexes routiers et dans les aéroports, mais que la construction d'une nouvelle église doit se contenter d'un budget infime. De récentes statistiques montrent qu'en 1969, les ménages britanniques consacraient en moyenne 12,5% de leurs dépenses annuelles à leur logement et 89% à l'achat et l'entretien d'une voiture. Le pourcentage allant à la religion ou au soutien de l'Église locale n'est pas mentionné, la proportion étant probablement trop faible pour apparaître dans quelque statistique nationale que ce soit⁸. Les scrupules moraux qu'ont eus les Églises du 20^e siècle, se demandant si elles pouvaient dépenser les quelques fonds dont elles disposaient pour construire des bâtiments destinés au culte tiennent aussi directement à l'incertitude qu'elles éprouvaient quant à leur rôle dans une société séculière.

L'Église doit-elle dépenser ses revenus pour construire des bâtiments destinés à glorifier Dieu ou pour soulager la pauvreté ? Une telle question ne troublait pas l'esprit des théologiens médiévaux, parce qu'ils ne dou-

⁸ Cf. H.M.S.O., *Social Trends*, N° 1, 1970.

taient pas que le but principal de la vie humaine était de rendre un culte à Dieu. L'Église médiévale n'ignorait pas la pauvreté et même secourait les pauvres et les indigents, mais son but n'était pas d'accroître matériellement leur niveau de vie. Bien sûr, l'église de la paroisse médiévale n'était pas utilisée uniquement pour le culte. En fait, comme l'a montré J. G. Davies⁹, « jusqu'au dix-huit et dix-neuvième siècles l'église a été utilisée pour à peu près toutes les activités séculières imaginables »¹⁰. Dans la société médiévale, l'utilisation des églises à des fins séculières était la conséquence du rôle social de l'Église dans cette société. À cette époque, l'Église, considérée aussi bien comme un bâtiment que comme une institution, occupait une place centrale dans la vie de la cité¹¹; c'est pourquoi on s'attendait à ce que les activités communales se tiennent dans les églises. On peut aussi arguer du fait que les activités séculières trouvaient place dans les églises pour des raisons pratiques, puisqu'il n'existait dans les villages aucun autre bâtiment de taille appropriée et que, toutes les ressources disponibles étant utilisées pour « glorifier Dieu » dans la construction des églises, on n'avait plus les moyens de bâtir des édifices publics à d'autres fins.

A l'intérieur des complexes monastiques, chaque maison était réservée à une fonction particulière, et il semble qu'on y faisait clairement la distinction entre les bâtiments pour le culte et ceux d'usage séculier, même si les usages séculiers étaient eux-mêmes une fonction de l'organisation religieuse.

Les ordres monastiques représentaient une part importante de la société médiévale. On le voit à la proportion des ressources globales qu'ils pouvaient consacrer à la construction de leurs propres bâtiments.

2. SYSTÈME DE L'IDÉAL ET DU SENSORIEL¹²

La société fondée sur la religion correspond assez bien au type de société que le sociologue Pitirim Sorokin appelle système de l'« idéal ». Sorokin a analysé l'histoire humaine selon la manière dont s'y exerce la domination d'un système particulier de croyances. Il distingue trois types dominants : le type « sensoriel » pour lequel « la vraie réalité et la vraie valeur sont d'ordre sensoriel ; [...] derrière la réalité et la valeur perçues

⁹ Cf. J. G. DAVIES, *The Secular Use of Church Buildings*, London, S.C.M., 1968.

¹⁰ Cf. J. G. DAVIES, « The Role of the Church in the Twentieth Century », *Research Bulletin*, Institute for the Study of Worship and Religious Architecture, 1967, pp. 3-8.

¹¹ Cf. G. K. NELSON, « Communal and Associational Churches », *Review of Religious Research* 12, 1971/2, pp. 102-110.

¹² *Ideational* et *Sensate* dans le texte (n.d.t.).

par nos organes sensoriels il n'y a aucune autre réalité ni valeur »¹³. À l'opposé, le type « idéal » soutient que « les réalités et valeurs d'ordre sensoriel sont soit de pures illusions, soit les moins importantes et les moins réelles des réalités et valeurs, jusqu'à en être parfois négatives »¹⁴. Il a aussi identifié un type intermédiaire – la société parfaite. Sorokin a appliqué cette typologie à l'analyse de l'histoire de l'art, avec quelques références à l'architecture, aussi bien qu'aux idées et institutions sociales. Son travail sert ainsi de base pour développer une sociologie de l'architecture.

Considérée comme une branche des beaux-arts, l'architecture reflète le système de croyances qui prédomine dans une époque, dans une culture et dans une société. L'architecture d'une culture relevant du type idéal visera à représenter symboliquement le monde supra-sensoriel. De son côté l'architecture de type sensoriel sera purement fonctionnelle et « libre de tout symbolisme supra-sensoriel »¹⁵. Comme Sorokin le souligne, « l'art chrétien idéaliste [...] a exercé son influence du VI^e siècle jusqu'à la fin du XII^e [...] Les exemples culminants de l'architecture médiévale sont les grandes cathédrales et autres sanctuaires consacrés à Dieu. Leurs formes extérieures – le plan cruciforme, le dôme ou la flèche, et à peu près tous les détails architecturaux et sculpturaux – ont une signification symbolique. Ils sont réellement une Bible de pierre »¹⁶.

Sorokin prétend que depuis le XIII^e jusqu'à la fin du XV^e siècle, l'Ouest a traversé une période de culture idéaliste, et que dès le début du XVI^e siècle nous avons vécu dans un système sensoriel. Il ne décrit pas en détails l'architecture correspondant à une culture de type sensoriel, mais relève seulement sa diversité et son manque de cohérence. Pendant une période sensorielle, il est évident que l'accent portera sur la construction de bâtiments destinés à l'usage séculier, mais les bâtiments religieux eux-mêmes peuvent cesser d'avoir une signification symbolique et ne plus se distinguer des bâtiments séculiers.

3. L'ÉGLISE DANS LE MONDE ACTUEL

L'Église en tant qu'institution n'est plus le centre de la vie collective et c'est pourquoi il faut se demander si les bâtiments ecclésiastiques doivent être du type ou de la forme requis pour abriter les autres activités communes ; dans bien des quartiers, les activités séculières ont lieu à juste

¹³ Cf. P. SOROKIN, *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics*, New York, Harper Brothers, 1947, p. 320.

¹⁴ Cf. P. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, Sargent Baston, 1957.

¹⁵ Cf. P. SOROKIN, *op. cit.*, p. 194.

¹⁶ Cf. P. SOROKIN, *op. cit.*, p. 596.

titre dans des bâtiments séculiers spécifiquement affectés à cet usage. D'un autre côté, dans certaines situations sociales, une église polyvalente est sans doute la réponse aux problèmes d'une nouvelle collectivité. C'est particulièrement le cas dans les situations où l'Église est déjà ou peut devenir le centre de la vie de ce qui est clairement une collectivité distincte.

Dans une société pluraliste, une Église donnée est seulement une parmi plusieurs autres associations religieuses qui se font concurrence dans le même secteur géographique. Les Églises y sont perçues comme des associations destinées à satisfaire en premier lieu les besoins et les intérêts « religieux » de leurs membres. Dans ces conditions, toute Église qui organise des activités séculières peut estimer qu'elle ne le fait que pour sa clientèle particulière et non pour la « collectivité » dans son ensemble. L'idée selon laquelle une Église qui propose des activités séculières contribue à accroître le nombre de ses adhérents est discutable. Une étude entreprise dans la région de Birmingham a montré que même quand une Église propose beaucoup d'activités sociales, elle n'est pas soutenue financièrement par la majorité de ses membres¹⁷. On n'a pas fait d'enquête pour savoir qui participait en fait à de telles activités ; mais il est évident qu'une bonne partie de ceux qui y participent ne sont pas pour autant membres de l'Église¹⁸.

Les personnes chargées de choisir le plan, la silhouette et l'emplacement des bâtiments religieux doivent prendre sérieusement en considération la valeur que la société accorde à la religion à cette époque et en ce lieu-là. S'ils n'arrivent pas à tenir compte des valeurs auxquelles cette société souscrit, ils ne feront qu'édifier des bâtiments socialement hors de propos, si toutefois ils obtiennent les fonds pour construire quoi que ce soit. Dans les sociétés séculières, la participation active et régulière aux pratiques religieuses est devenue une activité mineure ; aussi le planificateur et l'architecte doivent-ils prendre en considération non seulement les valeurs de la société dans son ensemble, mais aussi celles auxquelles adhèrent les membres du groupe religieux (dénomination chrétienne) pour les besoins duquel ils conçoivent un bâtiment.

La situation du bâtiment dépendra (ou devrait dépendre) de l'usage prévisible qu'en fera la population résidant dans sa zone d'influence. De telles estimations devraient fournir au planificateur quelque idée quant au nombre total de personnes qui pourraient utiliser le bâtiment et quant à l'usage qu'elles pourraient en faire (par exemple le culte du dimanche, les activités séculières régulières, les mariages, etc.). Il a aussi besoin d'informations sur le financement de l'équipement, sur la composition sociale

¹⁷ Allusion à la situation de l'Église d'Angleterre, qui permet d'en être membre sans participer financièrement à toutes ses dépenses (n.d.t.).

¹⁸ Cf. G. K. NELSON, « Survey of the Membership of St. Martins in The Bullring », distribution privée, 1967.

du district, sur les moyens de transport et sur les réactions de la population au développement d'une nouvelle église ; le sociologue peut prodiguer ses conseils aussi bien dans la collecte que dans l'analyse de l'information relative à ces facteurs ou à d'autres similaires. Le problème est quelque peu différent dans le cas d'une ville nouvelle où l'information est basée sur des projections relatives à la population future, mais même dans de pareils cas il est possible de prodiguer des conseils fondés par exemple sur ce que nous savons des effets de la mobilité sur la vie religieuse des gens¹⁹.

Le type d'usage auquel le bâtiment va être destiné ne dépendra pas seulement de la population de sa zone d'influence, mais aussi de ceux que l'on peut appeler les « clients potentiels ». Pour une église, le type de « client potentiel » ne dépend pas seulement de la manière dont est constituée la population de l'endroit, mais aussi du type de « services » (le terme est utilisé ici dans un sens très large) qu'elle lui offre. Ces services à leur tour sont partiellement déterminés par l'idéologie de la dénomination à laquelle l'Église appartient. Avec la conception inclusive qu'elle se fait de ses membres, l'Église d'Angleterre sera plus susceptible d'attirer une large proportion de la population locale dans ses bâtiments pour y célébrer les « rites de passage » que ce ne sera le cas pour une « Église libre » ou une « secte » dont la conception est exclusiviste.

4. NÉCESSITÉ D'UN STYLE DISTINCTIF

Le mouvement œcuménique est une tentative de renverser la tendance des Églises à n'être plus que des associations bénévoles plutôt que des institutions communautaires²⁰. Du point de vue de l'architecte et du planificateur, cette tentative a suscité un mouvement en faveur de l'instauration de centres pastoraux, qui ont eu probablement plus d'influence dans la planification des équipements religieux pour les nouvelles villes qu'ailleurs. Comme l'équipe du Dawley Pastoral Center l'a établi : « Le Centre Pastoral présuppose un haut degré de coopération œcuménique et une Église dont la présence missionnaire est déterminée par l'organisation sociale de la ville »²¹. Mais même le plus grand des Centres Pastoraux œcuméniques ne peut pas prétendre avoir retrouvé la place de l'église communautaire traditionnelle, qui était un centre pour la collectivité tout entière. De telles organisations chrétiennes unifiées restent fondamentalement des « associations religieuses » implantées dans une société à pré-

¹⁹ Cf. G. K. NELSON et R. CLEWS, *Mobility and Religious Commitment*, Institute for the Study of Worship and Religious Architecture, 1971.

²⁰ Cf. G. K. NELSON, *art. cit.*

²¹ Cf. Staff of Dawley Pastoral Centre, « Pastoral Centres in Telford New Town », *Research Bulletin* 1970, p. 69.

dominance profane ; on peut les décrire sans aucune irrévérence comme des « supermarchés ecclésiastiques ». Il serait cependant regrettable que l'architecture du supermarché s'impose à celle des bâtiments œcuméniques. Or même pour un regard non entraîné, il est évident que l'apparence extérieure des édifices religieux se distingue de moins en moins de celle des usines, des bureaux, des écoles ou même des supermarchés. Cette tendance reflète certainement la sécularisation qui atteint les Églises. La sagesse qui consiste à approuver ce processus nous laisse toutefois sceptiques, même si quelques théologiens ont accueilli à bras ouverts la Cité Séculière²².

Il y a de bonnes raisons aussi bien sociologiques que psychologiques pour penser que l'architecture religieuse doit symboliser la présence du sacré dans un monde « profane » et séculier. Le seul moyen d'y parvenir est d'adopter pour les bâtiments religieux un style distinct qui les différencie des bâtiments séculiers.

La plupart des sociologues sont d'accord sur l'importance des symboles comme base de la culture et des interactions humaines, et en somme sur le fait que l'homme n'est humain qu'à condition de savoir « manipuler des symboles – s'engager dans une interaction symbolique »²³. En fait, comme Vernon l'a montré, « si l'homme ne pouvait pas utiliser des symboles, il ne serait pas religieux », parce que « les symboles religieux tels que *esprit*, *ange* ou *Dieu* sont des symboles pour lesquels nous n'avons pas d'équivalent physique. Nous ne sommes pas capables de montrer, de toucher ou de voir ce que ces symboles représentent. Nous ne pouvons les définir qu'en recourant à d'autres symboles ». La religion communique à l'aide de symboles, et en plus d'être un symbole en elle-même, l'église est une arène dans laquelle la dramatique symbolique de la communication de l'homme avec Dieu est mise en scène. Son aménagement intérieur et son décor ont pour but de symboliser la relation entre Dieu et l'homme, donc de circonscrire un « espace sacré » qui oriente les pensées de l'homme vers le culte.

La possibilité d'utiliser le même espace clos pour en faire un « espace sacré » et pour des buts profanes est un sujet que je n'ai pas l'intention de traiter dans son entier, mais je crois que l'architecte auquel on demande de construire un tel bâtiment est confronté à de grandes difficultés. La plupart des églises ont une clientèle très fluctuante, mais toutes ont également un auditoire régulier de fidèles ; tout nouveau bâtiment doit être construit de manière à répondre à ces deux besoins. La plupart des fidèles réguliers, si ce n'est pas tous, considèrent l'église

²² Cf. Harvey COX, *The Secular City*, London, S.C.M. Press, 1966.

²³ Cf. Glenn M. VERNON, *Sociology of Religion*, New York, McGraw Hill, 1962, p. 27.

comme elle est décrite plus haut, comme un « espace sacré », comme un refuge loin du monde « matériel » et monotone. Dans cet espace ils ont besoin d'objets pour circonscrire ce qui pour eux symbolise le sacré. La nature des symboles qui évoquent le sacré varie énormément, mais dépend aussi de l'idéologie de la dénomination à laquelle les fidèles appartiennent, de leur classe sociale, de leur âge et du groupe culturel dont ils font partie ou auquel ils s'identifient²⁴.

Le sociologue doit également prendre en considération la nature des activités sociales qui se déroulent dans ces bâtiments et qui déterminent la manière de les concevoir. L'église elle-même occupe un espace sacré dans lequel ont lieu des actes individuels de piété aussi bien que des cultes communautaires. Le besoin en autres locaux à l'intérieur du complexe ecclésial dépend des formes que prendront les relations entre les membres de la congrégation et d'autres utilisateurs potentiels du bâtiment.

5. CONCLUSION

J'ai essayé de montrer quelques-unes des voies par lesquelles le sociologue, qui est homme à la fois de théorie et de science appliquée, peut contribuer au travail de l'architecte appelé à concevoir des bâtiments religieux et du planificateur chargé de prévoir leur emplacement.

De toute évidence, la manière dont les architectes, les théologiens et les sociologues communiquent entre eux présente encore de grandes lacunes et dénote un grave manque de savoir-faire. Mais nous pouvons espérer que des instituts ou groupes de recherches interdisciplinaires contribueront à développer la compréhension mutuelle entre nos différentes professions.

²⁴ Cf. W. RUNCIMAN, *Relative Deprivation and Social Justice*, Harmondsworth, Penguin, 1971.

**« RECHERCHEZ
LA PROSPÉRITÉ DE LA VILLE... »
(JÉRÉMIE 29,7)**

**À PROPOS DE LA TRANSFORMATION ET DE
L'UTILISATION DES ÉGLISES DANS LES VILLES**

par Horst Schwebel

(traduction française d'Olivier Bauer)

**I. POURQUOI L'EXISTENCE DES ÉGLISES EST-ELLE MENACÉE AU
CENTRE DES VILLES ?**

La question se pose puisque certaines églises sont devenues trop grandes pour les besoins du culte et de la communauté, trop inhospitalières, trop coûteuses ou même superflues. Comment en est-on arrivé là ?

Les zones d'habitation se déplacent à l'extérieur des agglomérations et de moins en moins de gens habitent la ville. Depuis quelques décennies, la multiplication des banques, des agences d'assurances, des magasins et des boutiques a contribué à faire baisser le nombre des habitants du centre-ville. Mais les édifices destinés au culte sont restés aussi nombreux.

Si les églises sont surdimensionnées, c'est aussi le résultat de la diminution des paroissiens et de la baisse considérable de la fréquentation du culte depuis les années cinquante. La diminution des personnes inscrites comme membres de l'Église¹ – en Allemagne, chaque année, 100 000 personnes quittent l'Église protestante – signifie que de moins en moins de gens supportent les coûts d'édifices dont le nombre ne varie pas. Quand on calcule les frais d'entretien et de réfection des bâtiments exis-

¹ En Allemagne, on est tenu au paiement d'un impôt ecclésiastique. Pour en être dispensé, il faut expressément sortir de l'Église à laquelle on est affilié par la naissance (n.d.t.).

tants, il semble évident que les paroissiens de l'an 2000 ou 2020 ne seront plus assez nombreux pour assumer ces charges.

La baisse de la participation au culte – surtout au centre-ville – se double d'un problème de communication. Si nous pouvons estimer que la participation moyenne au culte oscille entre 20 et 200 personnes, il est par exemple très décourageant que 50 personnes seulement célèbrent un culte dans un espace qui pourrait en contenir entre 500 et 2000. Une salle de paroisse suffirait amplement ; d'ailleurs, aujourd'hui déjà, certaines paroisses préfèrent cette solution pour l'atmosphère plus chaleureuse qui y règne².

Si l'on conçoit le culte comme un lieu de vie, on peut imaginer qu'en subdivisant l'espace de l'église ou en l'organisant différemment, on obtiendrait un lieu plus petit, favorisant la communication. Les églises du XIX^e siècle, comme celles des années cinquante et soixante, sont généralement trop grandes.

Dans les églises protestantes nationales de l'est de l'Allemagne, la part de la population totale qui est restée membre d'une Église est certainement encore plus mince qu'à l'ouest. De petites paroisses, même des « micro-paroisses », doivent entretenir leurs églises. Or les moyens nécessaires leur font défaut. Le mauvais état des bâtiments ne permet pas encore de déterminer exactement le montant des coûts de réfection. Les paroisses de la partie orientale de l'Allemagne dépendent de l'aide extérieure simplement pour pouvoir utiliser une partie des bâtiments et en assurer la sécurité. Tandis qu'un héritage architectural de grandes dimensions est confié à des « micro-communautés », les paroisses des nouvelles villes d'Allemagne de l'Est³ manquent de lieux de rencontre. Savoir comment on peut vivre avec des églises trop grandes, trop inaccueillantes, ou carrément surdimensionnées est une question qui se pose à l'est comme à l'ouest. Malheureusement, la diminution des membres des Églises, les faibles revenus financiers et, à l'est, le nombre d'églises historiques très mauvais état rendent les perspectives plutôt défavorables.

La question de la conservation et de l'utilisation des églises n'est, à dire vrai, pas un problème uniquement allemand. À partir d'un certain degré d'industrialisation, lorsque le secteur tertiaire repousse les habitants loin du centre-ville vers la banlieue, les paroissiens diminuent, ceux qui assistent aux cultes aussi, mais le nombre des bâtiments ecclésiastiques à valeur historique ne change pas. Si l'impôt ecclésiastique, seule source de

² Dans la région de la Ruhr, un pasteur a calculé qu'en hiver, on économiserait chaque dimanche 400 DM sur les frais de chauffage si le culte avait lieu dans la salle de paroisse et non à l'église.

³ Il s'agit des villes construites par le régime communiste ; on n'y trouve pas d'édifices religieux (n.d.t.).

revenu, cesse d'être attribué aux Églises, elles ne pourront plus compter que sur la contribution des paroissiens actifs. Les 12 000 catholiques qui, selon le rapport de Regnerus Steensma⁴, participent au culte à Amsterdam ne peuvent évidemment pas entretenir les 44 églises de la ville, en plus de toutes leurs autres charges. Il ne faut pas s'étonner que, faute d'impôt ecclésiastique et de moyens publics, des églises doivent louées ou vendues pour permettre la réalisation de certains projets ou qu'elles soient tout simplement démolies. Ces « mesures de la dernière chance » ont épargné les églises, jusqu'à présent.

2. QUE PEUT-ON FAIRE POUR CONSERVER CES ÉGLISES ?

2.1. Transformer l'espace pour élargir les possibilités d'utilisation

Plusieurs raisons peuvent conduire à modifier une église et contribuer à une utilisation plus intensive de l'espace disponible. Quand une église est trop grande pour le culte, on érige généralement une cloison, éventuellement une paroi de verre. Dans l'église Saint-Pierre, à Berlin-Lichterfelde, on a créé une « église d'hiver » en fixant une paroi en verre au bout de la galerie ouest. Elle permet de réunir en même temps des séances de travail et des groupes de discussion. Lorsqu'un marché se tient devant l'église, on pourra offrir un café et donner aux gens une occasion de s'arrêter. La division du volume principal, la possibilité de le moduler et le recours à un mobilier qu'on peut déplacer permettent des utilisations variées. On peut assurer différentes formes de culte (en famille, avec sainte-cène, etc.). Aux murs, on expose les œuvres de jeunes artistes.

Pour Saint-Boniface, à Hameln, et Saint-Nicolas, à Greifswald, Friedhelm Grundmann a repris le modèle où l'autel⁵, au centre, fait face à trois blocs de chaises, pour célébrer le culte *versus populum* (dans la direction des fidèles). Cette disposition, où la communauté et le liturge forment un cercle autour de l'autel, permet de vivre le culte bien plus intensément que lorsque les bancs sont échelonnés les uns derrière les autres et dirigés vers une scène liturgique. Les solutions que proposent Grundmann permettent des utilisations variées pour intensifier la vie cultuelle.

⁴Professeur à Groningue (NL), l'un des meilleurs spécialistes actuels de ces problèmes.

⁵ Il s'agit d'églises luthériennes (n.d.t.).

2.2. Transformer une église en centre paroissial

Dès les années 70, on a profondément transformé les églises du XIX^e siècle pour faire du lieu de culte un complexe paroissial.

Grâce à un plafond intermédiaire, l'église Sainte-Marthe à Berlin-Kreuzberg est devenue un centre de paroisse. Dans la partie supérieure, on a aménagé une salle de culte avec un mobilier déplaçable (l'autel, la chaire, les fonts baptismaux et les chaises). La partie inférieure abrite des salles pour les jeunes et pour la communauté.

Dans l'église protestante de Limbourg (près de la gare), Paul Posenenske a ajouté deux planchers intermédiaires. Le rez-de-chaussée a été transformé en lieu de rencontre pour les jeunes, le premier étage en un complexe découpé en différents espaces communautaires, et le deuxième étage en lieu de culte modulable.

Après l'incendie de l'église des Apôtres à Hambourg-Eimsbüttel, Bernard Hirche a imaginé un élégant projet de rénovation sur deux étages. La rosette sud, élargie en un haut portique de verre, permet de pénétrer dans le centre paroissial. Le hall d'entrée se poursuit par des salles communautaires. Un escalier conduit à un espace multifonctionnel délimité par des parois en verre, utilisable pour le culte. D'un côté, la salle donne sur le portique et de l'autre, sur une grande salle de musique ou de gymnastique. La transparence lumineuse, le plafond superbement plissé, beaucoup de détails remarquables et surtout l'accord de la communauté ont fait de ce centre un modèle pour la réanimation d'un bâtiment historique. Pourtant, si l'église des Apôtres n'avait pas brûlé en 1977, il ne s'y serait rien passé et elle poserait aujourd'hui des problèmes. Mais il faut reconnaître qu'ailleurs, c'est le souci de protection des monuments qui interdit les atteintes aux constructions historiques du XIX^e siècle.

Dans l'église Saint-Jean à Munich-Haidhausen et dans l'église en mémoire de Gustave-Adolf à Nuremberg, Théodore Steinhauser a su conserver dans son état d'origine la partie avant de la nef, prolongée par le chœur et l'autel. Il a séparé l'arrière de l'église et l'a aménagé pour les besoins de la communauté. À Munich-Haidhausen, de petits espaces insonorisés, séparés par des cloisons d'acier et de verre permettent que se déroulent simultanément, sous le même toit, un culte et d'autres activités communautaires (discussion, méditation, musique ou groupes de jeunesse). Steinhauser s'est inspiré d'une conception similaire pour l'église Gustave-Adolf à Nuremberg ; dans l'immense volume à disposition, il a installé une construction en bois et en acier à trois étages.

2.3. Faire de l'église un lieu public de rencontre

Il existe un troisième type de transformation encore plus audacieux : faire d'une église un édifice répondant à des besoins plus larges que ceux de la seule communauté paroissiale. On pourra y trouver une unité ad-

ministrative et des possibilités multiples de rencontres publiques et ecclésiales.

Située non loin de la cathédrale protestante d'Ulm, l'église de la Trinité ne correspondait plus aux besoins de cette paroisse. On l'utilise maintenant comme centre de rencontres. Ses nombreuses petites salles logent les services de l'administration ecclésiastique régionale (archives, médiathèque). Elles accueillent fréquemment des activités extra-communautaires et non-ecclésiales. Dans ce bâtiment, on trouve des groupes pacifistes, des séminaires de la *Bundeswehr*, des cours bibliques, des méditations ou des cours de langue allemande pour les étrangers. La gamme déborde largement le domaine ecclésial pour inclure le social et le culturel.

Dans la zone piétonne de la nouvelle ville de Dresde, l'église des Trois-Rois, rénovée en 1987, correspond aux exigences multiples de la communication actuelle. Le flâneur devrait se sentir littéralement attiré par le foyer qui abrite toujours une exposition choisie pour son aspect social, son intérêt culturel et pour sa capacité d'inciter à la méditation. Dans la partie avant de l'église proprement dite (qu'on peut agrandir), on utilise toute la hauteur de cet ensemble baroque. Mais la partie arrière, conçue comme centre paroissial, comporte sept étages. On y trouve des salles pour les services administratifs, pour des groupes et pour la paroisse ainsi qu'un grand restaurant universitaire. Ce bâtiment a été remis en service en 1990 lors d'un grand congrès européen de théologie, et il a démontré sa capacité à servir de lieu de séjour pour plus de 300 théologiens pendant une semaine (séances plénières, travaux de groupes, détente, cultes, repas et café). La grandeur et l'aménagement de la salle à manger permettent même, depuis la reconstitution de l'État libre de Saxe, d'y tenir les séances du Parlement. On peut disposer d'une salle de réunion sonorisée, de matériel technique et d'une galerie pour les visiteurs. Les salles se louent pour des rencontres de groupe ou des fêtes de famille. L'église des Trois-Rois, devenue centre paroissial, répond à un besoin de salles pour des usages variés. Elle couvre ainsi une partie de ses frais.

2.4. Louer des églises

Les exemples précédents ont montré qu'on loue parfois des salles de petites dimensions. Mais l'église Emmanuel à Wuppertal-Oberbarmen a été cédée à une société indépendante, qui l'a transformée en salle de concert. Le bâtiment jouit d'une grande renommée chez les mélomanes. Une fois par mois, des cantates améliorent la qualité du culte, parce qu'en plus de l'excellente musique religieuse, on invite des prédicateurs connus. De cette manière, l'église, même si elle n'appartient plus à une Église, reste néanmoins utilisée religieusement, sans entrer en concurrence avec les autres paroisses du Wuppertal.

Un utilisateur extérieur à l'Église peut louer la Martinikerk à Groningue pendant la semaine. Beaucoup s'y intéressent, dont l'Université. Le dimanche, c'est la paroisse qui l'occupe, pour célébrer son culte. Louer des salles est pratique courante aux Pays-Bas pour répondre à une demande particulièrement vive dans les grandes villes, celle de pouvoir disposer de nombreux petits espaces. Celui qui peut offrir des salles de différentes grandeurs, jusqu'à une salle de fête pour l'organisation de concerts, de réceptions et de banquets, peut s'attendre à une très forte demande.

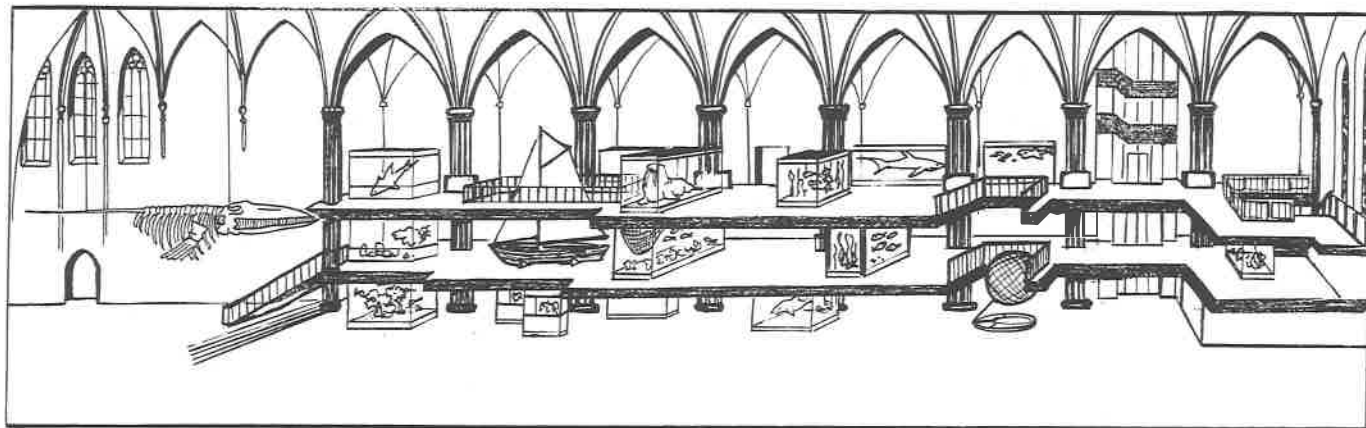
2.5. Utilisation non religieuse des églises superflues.

La catégorie suivante recouvre ce que j'appelle les « églises redondantes ». Les paroisses les ont cédées à de nouveaux utilisateurs qui n'ont aucun rapport avec l'Église. Le nouveau propriétaire peut être une commune, une institution sociale, une association artistique, une société de construction de logements, un groupe de magasins, une chaîne de restaurant ou une personne privée (un cabinet de droit, des architectes, des artistes...). Si l'on sait que l'expression « églises redondantes » vient de l'anglais *redundant churches* (« églises superflues »), on comprend immédiatement que ce phénomène est plus fréquent en dehors de l'Allemagne, en Angleterre et dans d'autres pays.

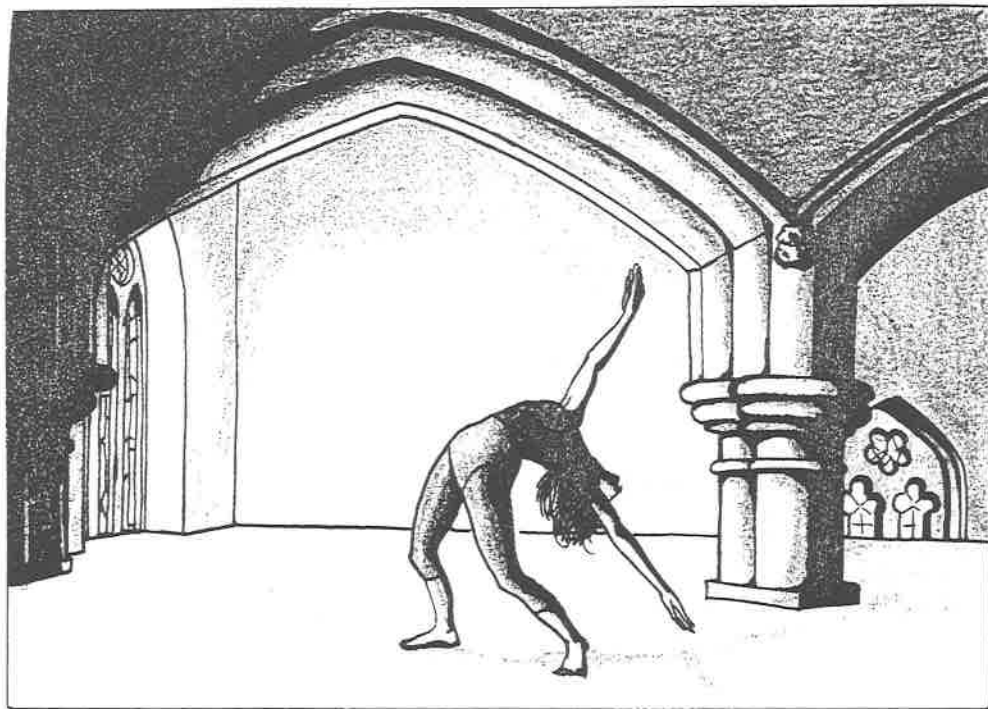
Dans la catégorie des *utilisations sociales*, je range les anciennes églises qui servent maintenant de centres sociaux pour des rencontres, des tutelles et des conseils psychologiques. Il s'agit de centres qui ne s'occupent que d'activités sociales et qui sont financés par des institutions spécialisées.

Sous la rubrique *utilisation culturelle*, je place les églises, salles de concert, musées, lieux d'exposition, studios de danse, etc. Pour les institutions culturelles, une église peut être un lieu attrayant de représentations : les danseuses trouvent de meilleures attitudes entre les voûtes gothiques et les fenêtres de pierre que dans des studios. Le Musée de la Mer à Straslund ou le Musée des Instruments mécaniques de Musique à Utrecht fournissent de bons exemples d'utilisation comme musée. L'église des Frères à Kassel – toujours propriété de l'église – accueille des expositions et, en été, le Théâtre d'État de Kassel.

En Europe, le besoin pressant de logements justifie la construction d'appartements. Du temps de la R.D.A., dans les combles de l'église Saint-Nicolas à Rostock, on a construit 13 logements. Le couvent Saint-Martin à Utrecht a été transformé pour abriter 38 appartements et un garage souterrain. Dans l'église Luther à Berlin-Spandau, on souhaitait conserver une partie de l'espace néogothique comme lieu de culte et utiliser le reste en fonction des besoins de la communauté, surtout pour des logements. Après de longs démêlés, quand on tomba enfin d'accord, la



*Musée de la Mer à Stralsund.
On a construit deux étages en structures tubulaires à l'intérieur de l'ancienne église Sainte-Catherine*



Londres (New Cross) : l'église Saint-Jacques a été transformée en studio de danse

société immobilière fut dissoute parce que les contraintes liées à la sauvegarde du bâtiment avaient rendu la transformation de l'église trop onéreuse. Il peut arriver que la possibilité de réversibilité, exigée pour protéger les monuments, ne soit pas garantie dans le cas de la construction d'appartements. Il est bien plus simple de construire sur un terrain vierge.

Quant aux *utilisations purement professionnelles*, on peut citer des exemples spectaculaires : une église utilisée comme centre de bureaux, comme magasin, comme discothèque, comme restaurant ou même comme studio de radio.

3. UN MODÈLE D'ÉGLISE DE CENTRE-VILLE⁶

Y a-t-il d'autres possibilités de conserver des églises dans le centre ville et de les rendre plus fonctionnelles ? Les dômes, les cathédrales, les églises d'intérêt touristique qui sortent du lot comme Saint-Laurent et Saint-Sebald à Nuremberg, l'église Sainte-Élisabeth à Marbourg, etc., ne posent aucun problème. En été, des milliers de gens les visitent. Elles attirent comme un aimant les « pèlerins de l'art ». Les cultes ou la musique religieuse leur assurent une grande renommée. Pour les villes où elles sont situées, elles jouent un rôle fort important ; mais elles restent des exceptions qui n'aident pas à comprendre, encore moins à résoudre les problèmes que les structures de la vie urbaine posent aux églises de centre-ville.

Les villes, parce que les lieux d'habitation se sont déplacés, ne vivent que durant la journée. Les paroisses (ou ce qu'il en reste) qui y subsistent disposent chacune d'une église, mais elles ne peuvent jamais les remplir complètement. Dans un système à plusieurs paroisses, chaque communauté offre, tous les dimanches à 10 heures, un même culte standard, auquel viennent quelques 30 personnes. Il serait plus fonctionnel que, suivant la taille de leurs églises, deux communautés satisfassent avec deux cultes différents les besoins de tous ceux qui vont à l'église.

Les communautés urbaines souhaitent être mieux présentes dans le centre-ville et mieux utiliser leurs bâtiments. Les modèles dont elles s'inspirent tendent à choisir un ou deux secteurs d'activité sur lesquels se concentre l'essentiel de leur travail. Sans cela, les distances entre les bâtiments, généralement réduites, conduiraient à des doublets et à une concurrence improductive. Spécialiser une église dans la musique et l'organisation culturelle, une autre dans le travail de jeunesse, permet de garantir deux offres différentes, sans se gêner, ni se concurrencer mutuel-

⁶ L'auteur utilise ici l'expression *City-Kirchen* qui, en Allemagne, est devenue un terme technique chez les spécialistes de ces problèmes (n.d.t.).

lement. De multiples modèles de découpage fonctionnel de l'espace urbain sont pensables. On peut ainsi témoigner, par des actions ecclésiales spécifiques, incluant des préoccupations sociales et culturelles, qu'on « recherche la prospérité de la ville », au sens de Jérémie 29,7. À New-York, on a pris particulièrement soin des sans-abri, en les accueillant pour des repas gratuits. Une église vouée à l'art ou à la musique est aussi une spécialisation. Quoiqu'il en soit, ces expériences peuvent conduire à la conclusion qu'un édifice ecclésiastique réservé à des usages uniquement paroissiaux n'est plus une solution tenable.

Avant de mettre définitivement une église à disposition d'autres utilisateurs, on devrait toutefois réfléchir aux possibilités d'en faire une vraie église de centre-ville et d'y organiser une activité pastorale de centre-ville. Une « église de centre-ville » et un « pasteur de centre-ville » devraient avoir pour tâche de faire des offres adaptées à ceux qui se trouvent dans la ville sans y habiter. Que pourrait être une telle offre ?

L'église gothique à cinq nefs Saint-Pierre à Lübeck, lorsqu'elle a été reconstruite et remise en service en 1987, a été définie comme une « église de centre-ville ». « Église sans communauté locale », le pasteur Harig lui a attribué les fonctions suivantes :

« 1. Saint-Pierre est l'église des services extra-paroissiaux, dans l'arrondissement ecclésiastique de Lübeck, pour des cultes, des réalisations ciblées et des expositions.

2. Saint-Pierre est un lieu de travail et de recherche à la frontière entre :

- religion et musique contemporaine
- religion et arts plastiques contemporains
- religion et littérature contemporaine
- religion et société (en collaboration avec un partenaire extérieur à l'église)

3. Saint-Pierre est le lieu des services ecclésiaux pour les touristes, grâce à un belvédère, à une cafétéria et à un espace de recueillement.

4. Saint-Pierre est une salle de fête pour toute la communauté urbaine de Lübeck⁷ ».

Il est difficile de juger dans quelle mesure Saint-Pierre a réussi à devenir une église de centre-ville dans un sens aussi large. En tout cas, les expositions d'art que Roswitha Siewert y a organisées sont devenues célèbres. Elles ont donné à beaucoup de gens l'occasion de visiter Saint-Pierre. Pour ce qui est de l'art – en plus du beau coup d'œil sur Lübeck –

⁷ Tiré de Friedrich ZIMMERMANN, « St. Petri zu Lübeck. Ein Ort für gesamtstädtische kirchliche und kulturelle Unternehmungen », *Deutsche Kunst und Denkmalpflege*, München/Berlin, 1990/1, p. 36

il valait la peine de contribuer ainsi à la conservation du bâtiment. On peut se demander si le conflit qui a conduit à la rupture du projet Siewert⁸ n'est pas dû au fait que deux conceptions se sont affrontées, celle d'une église de centre-ville et celle d'une église consacrée à l'art.

À quoi l'espace intérieur d'une église de centre-ville pourrait-il être affecté ? Il reste encore à découvrir quels locaux rendraient possibles la communication et la méditation. Devrait-on privilégier l'idée des « églises-agora » et faire de la nef une « place de marché couverte » ?

Le type du pasteur de centre-ville reste lui aussi à définir. Il devrait être un partenaire de discussion pour soulager les détresses humaines. Il devrait offrir des cultes, des brefs recueils et des méditations. Il devrait être en mesure de discerner les interrogations des hommes de la ville et d'en discuter. Des expositions, des représentations théâtrales, comme le souci des sans abri, pourraient bien faire partie de son travail. Ce qui suppose de sa part une grande mobilité spirituelle.

Il n'est pourtant pas possible, dans une église de centre-ville, de satisfaire également tous les besoins et toutes les exigences. Des offres sociales et des activités pourraient compléter la méditation et la contemplation. Car certains fréquentent l'église pour la tranquillité, d'autres parce qu'une exposition les intéresse, d'autres encore parce que des doutes les torturent et qu'ils aimeraient en parler, ou parce qu'ils pourraient y trouver quelque chose à manger et un toit. Définir une église comme « église de centre-ville » et l'équiper en espaces et en personnel, est encore un projet à imaginer. Mais cette tâche est compliquée parce qu'elle exige de faire coïncider différents aménagements de l'espace intérieur pour des exigences variées et des fonctions partiellement contradictoires. Si l'on sait depuis longtemps ce que doit être une église dévolue au culte, le type de l'église de centre-ville reste à inventer. Même la fonction d'un « pasteur dans une église de centre-ville » n'est pas encore claire. Comment doit-on définir la « communauté » dans une paroisse de ville ? Une église de centre-ville doit-elle être dirigée par un conseil de paroisse, un comité consultatif ou un conseil d'administration ? Dans quelle mesure la stimulation des personnes intéressées pourrait-elle entrer dans ce travail ?

Friedhelm Grundmann a établi un projet pour transformer l'église Sainte-Catherine à Francfort-Hauptwache en une église de centre-ville. Son projet n'a pas pu, jusqu'ici, être réalisé. On y retrouve des éléments de la conception propre aux églises-agora, par exemple l'établissement d'un passage à travers la nef et l'usage diversifié des espaces à disposition, de même que le maintien, typique chez Grundmann, de la zone chaire-autel. Une partie du conseil de paroisse, qu'effrayait l'idée d'une église

⁸ Allusion à un autre projet bien connu en Allemagne (n.d.t.).

transparoissiale, s'est opposé à cette vision. Elle voulait que la « communauté » reste une forteresse. D'autres réserves ont été émises par le service des bâtiments historiques. « Pourquoi tous ces changements et pour qui, s'il n'y a pas de besoin pressant ? » a demandé Michael Neumann, à qui son collègue Schomann répond : « Si un groupe de planche à roulettes se forme dans la paroisse de Sainte-Catherine, on ne le laissera pas utiliser la nef »⁹. La question des églises de centre-ville serait-elle purement un problème de théologiens et d'architectes devenus fous ? Pour moi, elles posent un problème qui dépasse de beaucoup celui, évoqué par Schomann, de la formation d'un groupe de planches à roulettes.

L'église de centre-ville, entreprise extra-paroissiale ouverte aux gens de la ville, en est encore au stade de la recherche. Cet effort concerne aussi bien l'utilisation des lieux que la conception du pastoralat. *Le défi à relever est de nature à la fois architecturale et théologique.*

⁹ Michael NEUMANN, « Umnutzung und Veränderungen im Kirchenraum », *Arbeitshefte des Bayerischen Landesamt für Denkmalpflege*, Arbeitsheft 46, München 1991, p. 57 ; « Die Katharinenkirche zu Frankfurt am Main, Überlegungen für eine "City-Kirche" », *Deutsche Kunst und Denkmalpflege*, München-Berlin, 1990/1, pp. 38 ss.

ECCLÉSIOLOGIE ET APOLOGÉTIQUE ARCHITECTURALES

par Bernard Reymond

L'architecture des temples et des églises a toujours une dimension ecclésiologique et une dimension apologétique. Elle dit à la fois la manière dont une Église ou une communauté se comprend elle-même, et comment elle entend se dire à la société dans laquelle elle vit. La construction ou la réhabilitation d'un édifice de caractère religieux supposent de tels investissements de temps et d'argent que des décisions de cet ordre ne vont jamais sans d'abondantes délibérations et correspondent toujours à un choix dont la portée théologique ne saurait faire de doute, même si elle peut paraître criticable ou mal élaborée. Pourquoi en effet une paroisse ou une communauté choisissent-elles de faire porter leurs efforts sur une entreprise de cette nature plutôt que de consacrer toutes leurs forces à des actions caritatives ou d'évangélisation ? Est-ce une alternative, ou bien le fait de bâtir ou de restaurer un temple leur paraît-il revêtir une importance et une signification pour le moins équivalentes à d'autres formes de présence évangélique dans le monde ?¹ La lecture d'un ouvrage récent portant sur le programme architectural du catholicisme français en notre siècle² m'incite à reprendre le problème en tenant compte de caractères propres aux réalisations protestantes dans ce domaine. Un très (trop) rapide survol de toute la période antérieure à la Réforme nous aidera à mieux entrer dans cette problématique.

1. À GRANDS COUPS D'AILE AU-DESSUS DE L'HISTOIRE

Concients d'être eux-mêmes le temple de Dieu, les premiers chrétiens semblent n'avoir pas éprouvé d'emblée le besoin de disposer de lieux

¹ Voir à cet égard mon article « L'architecture et l'avenir de l'Eglise – Un problème de méthode en théologie pratique », *Cahiers de l'IRP* 14, 1992, pp. 29-36.

² Frank DEBRÉ et Pierre VÉROT, *Urbanisme et Art Sacré – Une aventure du XX^e siècle*, Paris, Criterion, 1991. Debié est géographe, Vérot spécialiste en économie urbaine.

de culte spécifiques comme en avaient les adeptes d'autres religions. Ils se sont réunis d'abord et pendant plusieurs décennies, probablement même deux siècles ou plus, dans des maisons particulières plus ou moins bien adaptées aux besoins du culte³. Dès 312, la reconnaissance officielle du christianisme se traduisit par l'édification de basiliques destinées à des actes de caractère non plus civil, mais religieux, Constantin veillant lui-même à faire édifier des basiliques chrétiennes dont certaines, par leur ampleur et la richesse de leur décoration intérieure, n'avaient rien à envier aux plus somptueuses réalisations architecturales de l'époque précédente⁴. L'Église prenait ainsi architecturalement place dans le paysage urbain. Simultanément, la fonction sociale de l'évêque venait s'inscrire dans la disposition de l'espace ainsi défini : le siège épiscopal se trouvait à l'endroit même où, dans les basiliques civiles, prenaient ordinairement place les juges ou les magistrats⁵.

Les variations ultérieures de l'architecture religieuse montrent bien ce souci d'inscrire dans l'architecture des édifices destinés au culte la manière de situer l'Église dans la société de son temps. Ainsi les basiliques carolingiennes étaient-elles dotées de deux chœurs⁶, l'un réservé à l'évêque, l'autre au roi ou à l'empereur, l'autel principal se situant *grosso modo* au centre de l'édifice⁷. Ce dispositif manifestait clairement le caractère christique de la charge royale ou impériale. Il reproduisait symboliquement l'image d'une société au sein de laquelle la place centrale, de caractère sotériologique, revenait au Christ lui-même, symbolisé par l'autel, mais dans l'équilibre de deux pouvoirs également voulus de Dieu. Plus tard, la disparition du chœur occidental et le déplacement du maître-autel au fond du chœur oriental, le siège épiscopal se décalant non moins symboliquement de son axe, a correspondu à son tour à une nouvelle hiérarchisation des pouvoirs, le spirituel affichant ainsi sa prétention à dominer

³ On cite toujours à cet égard la célèbre maison cultuelle de Doura-Europos, en Syrie. Sur l'ensemble de ce problème, voir Lloyd M. WHITE, *Domus Ecclesiae – Domus Dei : Adaptation and Development in the Setting for Early Christian Assembly*, thèse dactyl., Yale University, 1982 ; Hugo BRANDENBURG, « Der frühchristliche Kirchenbau », art. « Kirchenbau I », *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 18, Berlin, de Gruyter, 1989, pp. 421-442. Pour la période immédiatement subséquente, voir aussi William MACDONALD, *Early Christian & Byzantine Architecture*, New York, Braziller, s.d.

⁴ Par exemple, à Rome, St-Jean-de-Latran ou St-Paul-hors-les-murs.

⁵ A noter que l'abside (ou le chœur) des basiliques chrétiennes de la période impériale se trouvait dans la plupart des cas à l'occident, et non à l'orient. St-Pierre de Rome est construit sur ce modèle.

⁶ La présence de deux chœurs opposés se rencontre aussi occasionnellement en Afrique du Nord et au proche Orient, mais ce dispositif n'a pas alors la même signification symbolique.

⁷ Entre tous les ouvrages consacrés à ce problème, l'un des plus éclairants est l'écrit un peu polémique de Gerhard KUNZE, *Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2 vol., 1949 et 1960.

le temporel, mais privant aussi le prince ou le roi de ce qui leur conférait auparavant un caractère christique pour le moins égal à celui de l'évêque.

Un plan théorique comme celui qui est conservé à la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Gall (vers 820)⁸ permet de son côté de très bien saisir comment une communauté monastique se situait par rapport à la société dans son ensemble : l'abbaye est à l'image d'une société idéale, distincte de la société civile et très rationnellement organisée – une sorte de cité de Dieu édifiée en marge de la cité des hommes, cela même si, conformément aux exigences du modèle carolingien, le trône de l'empereur aurait apparemment dû avoir sa place dans l'abside occidentale tout comme l'évêque la sienne dans l'abside orientale.

Si nous prenons enfin l'exemple des grandes cathédrales gothiques, la complexité de leur plan et la multiplicité de leurs éléments architecturaux (tours, pignons, chapelles, etc.) indique qu'elles n'étaient pas à proprement parler, dans l'esprit de ceux qui les ont construites, des lieux uniques, mais chacune recelait une multiplicité de lieux, y compris de lieux cultuels (voir la multiplicité des autels), parmi lesquels se trouvait en bonne place le lieu le plus sacré, le sanctuaire au sens rigoureux du terme, comme le temple dans une cité. Ces cathédrales ne symbolisent donc pas tellement le temple de Jérusalem, mais bien la Cité sainte tout entière. Elles manifestent la conviction de l'Église de participer déjà, au moins proleptiquement, donc symboliquement, aux réalités de la Jérusalem céleste, et de permettre (ou de promettre) à ceux qui fréquentent cet édifice d'y avoir aussi leur part⁹.

2. LES PRINCIPALES OPTIONS ARCHITECTURALES DE LA RÉFORME

Considérée sous cet angle, la Réforme n'a pas eu à défendre la vérité ou la nécessité de la religion dans une société qui la négligerait, mais à remettre d'aplomb la vérité de la foi chrétienne dans un contexte où elle se trouvait déséquilibrée, donc mal attestée, par la faute de l'Église elle-

⁸ Pour une analyse détaillée de ce document, voir Werner JACOBSEN, *Der Klosterplan von St. Gallen und die karolingische Architektur*, Berlin, DVK, 1992. On remarquera sur ce plan (fait que Jacobsen ne relève pas particulièrement) que l'autel principal semble bien être celui qui est au centre de l'édifice (l'autel de la croix).

⁹ On peut aussi se demander dans quelle mesure le fait de construire des églises ou cathédrales en pierre dans des agglomérations construites en majeure partie en bois ou en murs à colombages ne vient pas du fait que, l'autel devant être de pierre, et non de bois, le sanctuaire l'abritant devait être de pierre lui aussi. La pierre viendrait ainsi souligner le caractère sacré de l'édifice. C'est ce que laissent entendre à juste titre les auteurs de l'intéressante brochure *Fachwerkkirchen in Hessen*, Königstein i.T., Köster, 1983/1987, p. 4 : « Parallel zu den durch schriftliche Zeugnisse seit dem 6. Jh. belegten Synodalbeschlüssen, nur aus Stein bestehen Altäre zu weihen, wurden aus Stein gebaute Kirchen von kirchlichen Behörden bevorzugt... »

même. Cela aussi s'est traduit architecturalement. Du fait de la situation et des problèmes à résoudre, ce fut en général de manière beaucoup plus ecclésiologique qu'apologétique¹⁰.

D'abord, quand ce fut possible, c'est-à-dire là où des villes ou des régions entières passèrent à la Réforme, on se garda bien d'ériger de nouveaux lieux de culte. On en diminua au contraire le nombre pour ne conserver que les édifices dont on avait effectivement besoin pour le culte dominical, ce qui était déjà un choix d'ordre théologique. D'autre part, en continuant à organiser le culte là-même où, jusqu'alors, on avait célébré la messe, on affichait clairement la volonté de ne pas fonder une nouvelle Église, mais de continuer à être encore et toujours la même Église, à cette nuance importante près qu'elle était désormais réformée, remise sur la forme de la vérité évangélique.

Or l'une des premières mesures fut non seulement de bannir des lieux de culte les autels et les images qui étaient objet de dévotion¹¹, mais simultanément et par là-même de ramener la multiplicité intérieure des églises médiévales à l'unité d'un seul lieu : dans ces édifices devenus temples, il n'y avait plus désormais qu'un seul espace rassemblant toute la communauté pour un seul et même culte, dût-on pour cela abattre les jubés qui séparaient le chœur de la nef¹² ou ne plus utiliser des sections entières des bâtiments à disposition¹³.

Quand, du fait des circonstances, les réformés durent bâtir des lieux de culte à leur propre usage, c'est-à-dire essentiellement en France, ils inventèrent des formes architecturales qui, là encore, traduisent tout un programme ecclésiologique, à commencer par le fait qu'ils désignèrent eux-mêmes ces édifices du nom de *temples*¹⁴. Les partisans du « renouveau liturgique » qui s'est manifesté dès 1920 environ ont fait courir le bruit que le choix de ce terme serait l'effet d'une dérision¹⁵, comme si la

¹⁰ Voir à cet égard mon article « Les styles architecturaux du protestantisme », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1993, pp. 507 et 535, rédigé bien avant celui-ci.

¹¹ Le prétendu iconoclasme protestant, quelques débordements inévitables mis à part, ne s'en est pas pris sans discernement à toutes les représentations figuratives, mais seulement aux statues et images qui étaient objet d'idolâtrie. Cf. Hans Freiherr von CAMPENHAUSEN, « Die Bilderfrage in der Reformation », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXVIII/1957, pp. 96-128 ; *Theologische Realenzyklopädie*, art. « Bilder ».

¹² Ce fut le cas p. ex. à St-Pierre de Genève et St-François de Lausanne.

¹³ Ainsi le chœur de la cathédrale de Lausanne, fermé par un jubé, est-il resté inutilisé cultuellement de 1536 à 1836.

¹⁴ Sur la terminologie en usage à l'époque, voir Willy RICHARD, *Untersuchungen zur Genesis der reformierten Kirchenterminologie der Westschweiz und Frankreichs*, Bern, Francke, 1959.

¹⁵ André BARDET (*Un combat pour l'Eglise – Un siècle de mouvement liturgique en Pays de Vaud*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988, p. 39) a peut-être trouvé l'une des origines de cet argument erroné quand il cite cette phrase de Jules

— suite de la note à la page suivante —

polémique catholique avait cherché à discréditer les lieux de culte protestants en les faisant passer pour des antres du paganisme. Sauf de rarissimes exceptions, le XVI^e siècle, pas plus que le Moyen Âge d'ailleurs¹⁶, n'a connu d'usage désobligeant du mot temple. Grands lecteurs de l'Ancien Testament, les réformés se sont au contraire prévalus de ce terme par allusion directe au temple de Jérusalem. Cette référence éminemment biblique leur permettait de signaler que, le sacrifice du Christ ayant mis fin au culte sacrificiel de l'Ancienne Alliance, tout lieu où se célèbre le culte « en esprit et en vérité » de la Nouvelle Alliance est un équivalent du temple de Salomon. Du même coup, ils entendaient affirmer ainsi la légitimité de leur culte et de l'édifice où il avait lieu. Devenue référence fondatrice, leur allusion au temple de Salomon posait l'antériorité du culte évangélique par rapport à la messe, invention sacerdotale de caractère tardif.

Cette affirmation éminemment ecclésiologique se retrouve dans l'architecture que la construction de ces édifices a mise en œuvre. Tous ne répondent pas à la typologie que je vais rapidement mettre en évidence. Ainsi le temple de Metz ressemblait-il tout bonnement à une maison bourgeoise, voire à un rural paysan ; mais il n'a guère fait d'émules. Une silhouette s'est en revanche rapidement imposée comme un modèle à imiter¹⁷ : celle de la représentation conventionnelle que, depuis le XIV^e siècle, on se faisait du temple de Jérusalem sur la foi des descriptions rapportées par les pèlerins ou les croisés¹⁸, c'est-à-dire une sorte de rotonde (qui pouvait être à six, huit, dix ou douze côtés, voire ronde ou légèrement ovale), généralement surmontée d'un lanterneau. Les dessins ou gravures que nous possédons des temples de Caen-Quevilly, de Rouen, de Bergerac ou même de Lyon¹⁹ sont parfaitement probants à cet égard. Et si le temple de Charenton et ceux qui furent construits sur son modèle

— fin de la note de la page précédente —

Amiguet écrite vers 1913-1914 : « Évitez le mot temple, qui est païen, en dehors du style poétique : dites tout simplement l'église... »

¹⁶ Sur les usages médiévaux du mot temple, voir Alfred WECKWERTH, « Symbolik des altchristlichen und frühmittelalterlichen Kirchengebäudes », appendice à KUNZE, *op. cit.*, vol. 2, pp. 246-280.

¹⁷ La copie ou l'imitation de modèles existants fut tout au long du Moyen Âge, donc aussi aux XVI^e et XVII^e siècles, une notion fort différente de l'idée que nous nous en faisons, d'où souvent notre difficulté à repérer ce qui, dans l'esprit de l'époque, était copie ou reproduction d'un autre bâtiment. Sur ce problème, voir Richard KRAUTHEIMER, *Introduction à une « iconographie de l'architecture médiévale »*, Paris, Monfort, 1993.

¹⁸ Sur ce point, voir *Le temple - Représentations de l'architecture sacrée*, Paris, éd. de la Réunion des musées nationaux, 1982 ; Helen ROSENAU, *Vision of the Temple - The Image of the Temple of Jerusalem in Judaism and Christianity*, London, Oresko, 1979 ; Joseph RYKWERT, *La maison d'Adam au Paradis*, Paris, Seuil, 1976.

¹⁹ Voir la maquette reconstitutive du temple Paradis que le pasteur et architecte Didier Daval a réalisée pour le Musée Calvin de Noyon.

semblent rompre avec cette référence au temple de Jérusalem, c'est à mon sens seulement parce que la représentation de référence avait changé. Dès 1540, en effet, l'hébraïsant parisien François Vatable accrédita une vision plus « scientifique » de ce temple : un plan rectangulaire allongé, ce qui est effectivement le cas à Charenton et dans les autres édifices du même type. Avec des architectures inspirées de telles références, les réformés affirmaient *de facto* que leurs lieux de culte n'étaient pas n'importe quoi, mais des édifices où le culte en esprit et en vérité les constituait en temples de Dieu.

Si j'ai pu faire remarquer dans un autre article que les réformés, enfants du jour, ont opté d'emblée pour des lieux de culte bien éclairés par la lumière du jour²⁰, ce qui est encore un choix d'ordre ecclésiologique, je voudrais mettre ici en évidence un élément de cette architecture qui n'a encore guère retenu l'attention²¹ : la disposition des sièges dans ces temples spécialement construits pour l'exercice du culte réformé. Le plus ancien projet (jamais réalisé) qui nous soit parvenu est celui de Jaques Perret, « gentilhomme savoysien », dans son livre intitulé *Des fortifications et artifices* (vers 1550), où il proposait plusieurs modèles dont le plus intéressant et le plus achevé, de plan rectangulaire, comportait sur tout le pourtour de l'édifice plusieurs rangées de gradins destinés à servir de sièges. Même remarque pour le temple Paradis, de Lyon, construit après 1561 : un banc est accolé sur tout le pourtour du mur qui circonscrit l'espace central, et cinq ou six rangées de bancs-poutres sont disposées circulairement autour de l'espace central. Ce dispositif se retrouve partiellement à Charenton : plusieurs rangées de sièges entourent longitudinalement la chaire, sans compter les galeries²² qui font elles aussi le tour de l'édifice.

On ne peut donc plus prétendre, comme on l'a trop répété, que ces temples n'étaient à tout prendre que de simples « salles de conférences » (tous les assistants auraient alors été installés face au prédicateur), ni que cette architecture-là aurait été délibérément profane ; je préfère la qualifier de « cérémonielle »²³. L'important est en effet de reconnaître que la

²⁰ « Pénombre, lumière et couleurs en architecture culturelle protestante », *Bulletin du Centre protestant d'Etudes*, Genève, juin 1993.

²¹ À ma connaissance, le seul auteur qui y fasse allusion, mais seulement en passant, est Rainer VOLP, *Liturgik – Die Kunst, Gott zu feiern*, vol. 1, *Einführung und Geschichte*, Gütersloh, Mohn, 1992.

²² Jusqu'au siècle dernier, chez les protestants tant luthériens que réformés de toute l'Europe, les galeries et les sièges du pourtour étaient réservés aux hommes et les bancs du parterre aux femmes, à l'inverse des synagogues qui installent les femmes sur les galeries et réservent le parterre aux hommes. Cette inversion des usages a-t-il été voulu chez les protestants ? À ma connaissance, aucun texte ne permet de répondre à cette question.

²³ L'usage de cet adjectif m'est inspiré par une remarque de Lord Raglan rapportée par Bredan HILL, « Symbols and Culture », *Faith and Form – Journal of the Interfaith*

— suite de la note à la page suivante —

communauté, en l'occurrence les hommes²⁴, formait un cercle ecclésial et communautaire dont le prédicateur ne se détachait que pour l'exercice de son ministère propre²⁵. Les chaires de cette époque ne cherchaient d'ailleurs ni à être inutilement imposantes, ni à isoler par là-même le pasteur de ses ouailles ; elles restaient modestes dans leur apparence, comme s'il s'agissait de signaler qu'elles étaient seulement des moyens de se faire entendre (on ne connaissait ni les micros ni les haut-parleurs !). Et si l'on songe aux temples hollandais où les seuls bancs fixes sont ceux des notables, installés eux aussi sur le pourtour de l'édifice, on peut se demander si, comme c'était l'usage dans ce pays, les réformés français n'auraient pas imaginé eux aussi, les trois ou quatre dimanches de communion qui solennisaient les grandes fêtes chrétiennes, de débarrasser l'espace central des bancs-poutres qui l'occupaient pour laisser toute la place à la célébration communautaire de la cène. Si c'était le cas, nous serions bel et bien en présence d'une architecture à très forte connotation ecclésiologique – une connotation encore plus forte et plus significative que ne l'est déjà la suppression systématique, chez les réformés, de la distinction entre l'espace des prêtres et celui des fidèles²⁶.

3. DE L'ECCLÉSIOLOGIE À L'APOLOGÉTIQUE

Que cette communauté célébrante soit devenue progressivement une communauté enseignée, rassemblée essentiellement pour entendre les enseignements du pasteur, l'architecture des siècles subséquents ne le montre que trop : loin de continuer à former cercle avec le prédicateur et autour du lieu de culte, les fidèles ont été disposés de plus en plus face à lui, la chaire ayant tendance de son côté à devenir toujours plus imposante, souvent au détriment de la table de communion un peu écrasée par sa

— fin de la note de la page précédente —

Forum on Religion, Art and Architecture, Washington DC, XXV/1991, p. 4 : « That canky, acute and underestimated British anthropologist Lord Raglan [...] used to argue that the primary purpose of architecture was ceremonial, and not, as most architects and students assumed, the provision of shelter ».

²⁴ Gardons-nous de reprocher à ces siècles-là un sexisme dont ils ne pouvaient être conscients. Le fait n'en est pas moins là : dans l'interprétation de ce dispositif liturgique, c'est bien la place des hommes, et non celle des femmes, qui est significative.

²⁵ VOLP, *op. cit.*, p. 375, fait remarquer qu'à la *Dreifaltigkeitskirche* de Berlin, lieu de culte réformé détruit par les bombardements de la deuxième guerre mondiale, la chaire d'où prêchait Schleiermacher (mais aussi Bonhoeffer) faisait partie de l'estrade réservée aux hommes, comme si le prédicateur était simplement l'un d'eux s'avançant pour la prédication.

²⁶ Les nombreux remaniements que les restaurations de ces dernières décennies ont imposées aux temples de Suisse romande, surtout dans le canton de Vaud, ont malheureusement abouti très souvent à restaurer plus ou moins cette distinction, donc à gommer la signification que les réformés des siècles précédents entendaient conférer à leurs espaces cultuels.

masse²⁷. C'est aussi le moment où les pasteurs paraissaient encore assez sûrs de leur affaire, même si, avec Ostervald, il jugeaient nécessaire de bien persuader leur auditoire de l'importance de la religion dans la vie de tous et de chacun.

Le fait que les Églises protestantes, au XVIII^e siècle, se sentaient bien établies dans la société où elles vivaient, France mise à part bien évidemment, se traduit en particulier par leur architecture qui ne craignait pas de faire corps avec celle des bâtiments qui l'entouraient. Elle se voulait monumentale, la dignité de la religion le requérait, mais elle s'intérait dans les styles architecturaux du moment, comme si l'on voulait éviter de trop marquer le contraste entre l'Église et le monde²⁸. La religion, en ce siècle-là, prétendait ne rien enseigner qui soit fondamentalement contraire à la raison. L'architecture elle-même se fit donc apologétique, mais d'une apologétique encore aimable et sûre d'elle-même. Mais peut-être se méprenait-elle sur les honneurs dont on semblait vouloir la faire bénéficier. Les emplacements généralement flatteurs que les princes lui concédèrent, ou encore leur souci de la voir afficher une certaine monumentalité, pourraient bien correspondre à une première marginalisation de la religion : ils la voulaient esthétique et policée, mais non point dérangeante. Architecturale ou non, l'apologétique n'est pas toujours lucide quant à la véritable situation de la foi dans le monde, à moins qu'elle cherche volontairement à se donner le change pour tenter de mieux le donner à autrui.

En contexte francophone, je ne saurais passer sous silence le choix quasi général des réformés français pendant toute la première moitié du XIX^e siècle. Quand ils eurent enfin le droit de reconstruire des temples, souvent avec le soutien financier de l'État, ils les flanquèrent le plus souvent de porches à la grecque ou à la romaine²⁹. Or cette esthétique, au même moment, était aussi celle des mairies, des tribunaux, des bâtiments administratifs. Après un siècle et demi d'interdiction, reprendre cette architecture-là au compte des Églises réformées était une manière de proclamer ou de rappeler qu'elles étaient aussi désormais officielles, voire nationales, donc d'afficher leur prétention à représenter une option reli-

²⁷ C'est ce qu'a très bien signalé André BIÉLER, *Liturgie et architecture*, Genève, Labor et Fides, 1961.

²⁸ Qu'on pense, en Suisse romande, à la manière dont, selon les gravures de l'époque, les façades des temples d'Avenches, d'Yverdon, de la Fusterie à Genève ou du Bas à Neuchâtel s'intégraient dans l'architecture générale de l'espace urbain où elles se dressaient.

²⁹ Véronique RIPOLL, qui a étudié l'architecture des temples dans l'arrondissement du Vigan (Cévennes), pense à juste titre à une influence de la Maison Carrée de Nîmes (*Architecture du XIX^e siècle : les temples de l'arrondissement du Vigan*, mémoire dactyl. de maîtrise, 2 vol., Aix-en-Provence, 1988).

gieuse susceptible d'être valable pour la France entière. Certains prédicateurs du moment n'allaient-ils pas, comme Frédéric Monod, jusqu'à laisser espérer à leur auditoire que le protestantisme serait « dans un demi-siècle la religion de la majorité des Français »³⁰ ? Pour être très minoritaire, le fait n'en est pas moins très significatif des valences (ou des nostalgies) ecclésiologiques et apologétiques dont une architecture peut être chargée. Les réformés français du début du siècle dernier continuaient à cet égard à partager l'illusion dont se nourrissait déjà en partie l'architecture religieuse de la fin du siècle précédent.

L'apparition de la vague néo-gothique (ou néo-médiévaliste), dès le milieu du siècle dernier, correspondrait-elle alors à une prise de conscience du décalage qui allait s'accroître entre les Églises et la société ? C'est plus que vraisemblable. Je n'entends pas entrer maintenant dans l'analyse de ce phénomène de grande envergure³¹, mais seulement signaler ses principaux enjeux sous l'angle qui nous intéresse ici. Ils sont d'ordre à la fois ecclésiologique et apologétique. Ecclésiologiquement, le style néo-gothique est le pendant architectural de l'idée selon laquelle l'Église, comme telle, n'est pas un moyen de salut, mais doit offrir l'encadrement pédagogique et spirituel dont ne sauraient se passer vraiment des fidèles en l'intériorité individuelle desquels se jouait désormais toute l'articulation entre Dieu et le monde. Dès lors que ni les institutions ni la création elle-même ne semblaient plus en mesure d'assumer cette fonction, les Églises devaient aider leurs fidèles à affermir leur foi individuelle et leur offrir de loin en loin le havre où trouver le moyen de se refaire spirituellement pour poursuivre leur existence dans un monde dont l'état d'esprit menaçait de compromettre toujours plus l'épanouissement ou même l'existence de toute vie spirituelle.

Suivant en cela le chemin qu'avaient déjà emprunté les catholiques, les protestants se sont donc mis dès les environs de 1840³² à construire eux aussi des lieux de culte dont l'esthétique manifestait le souci de renouer avec un passé mythique, celui du XIII^e siècle, tenu arbitrairement

³⁰ Cité par Jean BAUBÉROT, *Le retour des Huguenots – La vitalité protestante XIX^e-XX^e siècle*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1985, p. 20.

³¹ A consulter : Paul BISSEGER, *Le moyen âge romantique au Pays de Vaud*, Lausanne, Bibl. hist. vaudoise, 1985 ; James F. WHITE, *The Cambridge Movement : The Ecclesiologist and the Gothic Revival*, Cambridge, University Press, 1962/1979 ; Georg GERMANN, *Neugotik – Geschichte ihrer Architekturtheorie*, Stuttgart, DVA, 1974 ; André MEYER, *Neugotik und Neuromantik in der Schweiz – Die Kirchenarchitektur des 19. Jahrhunderts*, Zürich, Berichthaus, 1973 ; Christof Martin WERNER, *Sakralität – Ergebnisse neuzeitlicher Architekturästhetik*, Zürich, TV, 1979.

³² Le premier temple de style néo-gothique en Suisse est la chapelle de Vernier (1837), aux portes de Genève. En France, l'apparition de ce style chez les protestants est un peu plus tardive : aux environs de 1860, généralement sous l'influence des anglicans (voir p. ex. le temple de Pau).

pour « le siècle de la foi ». On choisissait donc de s'entourer d'une architecture qu'on n'hésitait pas à qualifier de plus authentiquement chrétienne que toute autre, dans l'espoir qu'un tel environnement allait éveiller chez qui fréquenteraient ces lieux des sentiments plus chrétiens, eux aussi, que ne pouvait le faire l'architecture civile ou industrielle du moment, et dans la conviction que le culte célébré en un tel lieu n'en serait que mieux porté par les ailes de la spiritualité. Ecclésiologiquement, c'était se situer en pleine religiologie, comme on dirait aujourd'hui.

Apologétiquement, ce style néo-gothique jouait sur deux registres. Si l'on tient compte du soin apporté à dessiner les façades extérieures des temples, pour qu'ils aient bien l'air d'être des églises, au sens le plus conventionnel de ce terme, mais des églises évoquant indubitablement le « siècle de la foi », on peut parler d'une mise en scène extérieure visant à éveiller chez les passants la nostalgie d'une foi qu'ils ne partageaient peut-être plus, mais dont on cherchait à éveiller en eux le regret. D'autre part, opter pour ce style-là dans la construction des temples ou des églises, tandis que les banques, les opéras, les administrations, les manufactures, les gares ou les magasins à grande surface s'inspiraient d'ordinaire de styles différents³³, revenait à accentuer le contraste ou même l'opposition entre l'Église et la société. C'était inscrire dans l'urbanisme et dans la pierre une apologétique visant à bien distinguer les sphères de compétence : du moment que le monde profane était ainsi censé relever d'un ordre de réalité et la vie religieuse d'un autre, on pensait mettre la spiritualité ou la foi à l'abri des critiques ou des agressions qui pouvaient lui venir de la sécularité moderne, et manifester du même coup que la religion prétendait avoir son domaine propre³⁴, soustrait par principe aux investigations de « la science »³⁵.

³³ A cette nuance près que certains édifices parfaitement profanes ont essayé de jouer sur leur ressemblance avec des églises ou des cathédrales, p. ex. la gare des Bénédictins à Limoges ou le gratte-ciel de la *Tribune* à Chicago.

³⁴ Dans son premier *Discours sur la religion* (1799), SCHLEIERMACHER avait déjà ouvert la voie à cette apologétique des frontières quand il avait déclaré qu'à la religion appartient « eine eigne Provinz im Gemüte ». C'était mal le comprendre que de tirer parti de cette expression dans ce sens. Mais les phrases transformées en slogans théologiques sont souvent plus fortes que toutes les explications.

³⁵ C'est le mécanisme apologétique que mettait p. ex. en œuvre Auguste Sabatier quand il plaidait pour une distinction très nette entre la subjectivité de la connaissance religieuse et l'objectivité de la connaissance scientifique. Voir mon étude *Auguste Sabatier et le procès théologique de l'Autorité*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1976, pp. 224-289. Même démarche un peu plus tard chez Rudolf OTTO, *Le sacré* (voir mon article « Apologétique et phénoménologie dans "Le sacré" de R. Otto », *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 112/1980, pp. 171-177). Aussi ne s'étonne-t-on pas qu'un théologien anglais de la même veine, P. T. FORSYTH (1848-1921), ait tenu des propos dithyrambiques sur les vertus religieuses du style gothique dans son livre *Christ on Parnassus*, cité dans mon art. d'ETR mentionné *supra*.

4. STRATÉGIES ECCLÉSIASTICO-ARCHITECTURALES DU XX^e SIÈCLE

C'est sur cette lancée que s'est constituée l'architecture religieuse du XX^e siècle, même quand elle s'est progressivement libérée des canons néo-gothiques pour donner dans le pittoresque³⁶, le romano-byzantin ou des combinaisons de plein-cintre et de modern'style, le but étant encore et toujours de « faire église », de « donner l'impression du religieux »³⁷. C'est aussi le moment où nous rejoignons les problèmes soulevés par Franck Debié et Pierre Vérot à propos des stratégies architecturales mises en œuvres par le catholicisme français.

Pour une telle problématique, la situation française et catholique présente l'avantage de représenter un ensemble quantitativement important, relativement homogène et bien coordonné, ce qui n'est le cas du protestantisme ni en France, où il est trop minoritaire, ni en Suisse romande où il est éclaté en plusieurs organisations cantonales et où aucune stratégie architecturale digne de ce nom n'a jamais été mise en place : de part et d'autre de la frontière, les protestants n'ont agi dans ce domaine qu'au coup par coup. Dans ces conditions, l'exemple catholique permet d'esquisser un cadre interprétatif d'envergure en fonction duquel nous pouvons, mais avec prudence, tenter de comprendre également ce qui s'est passé du côté protestant.

Au lendemain de 1918, catholiques et protestants français eurent d'abord à reconstruire les églises ou les temples détruits pendant les hostilités, une situation que la Suisse romande n'a pas connue. Mais selon Debié et Vérot, du côté catholique ces reconstructions n'ont pas été à l'origine de beaucoup d'innovations : on cherchait avant tout à reconstituer ce dont on avait été privé. Sur ce point, les protestants doivent avoir adopté en général la même attitude. Debié et Vérot signalent en revanche l'apparition, à partir de 1925 environ, de ce qu'ils appellent « l'âge d'or des constructions paroissiales », par quoi il faut entendre l'édification de très nombreux dispensaires, écoles, salles paroissiales, fraternités, colonies de vacances, etc. C'est un aspect du problème auquel nous ne saurions être trop attentifs. Dans ce domaine-là aussi, les protestants ont aussi su se montrer très actifs et entreprenants. Dès l'extrême fin du XIX^e siècle et de manière croissante tout au long du XX^e, l'une de leurs principales nouveautés en architecture religieuse est en effet de ne pas construire seulement des salles de culte, mais des locaux pour toutes sortes d'activités tenues pour essentielles à la vie et au témoignage d'une communauté chrétienne. Le cas est en effet rare de temples ou de chapelles érigés pen-

³⁶ Les critiques d'art suisses parlent volontiers de *Heimatstil*.

³⁷ Pour une critique de cette attitude, voir Christof Martin WERNER, *Das Ende des « Kirchen »-Baus – Rückblick auf moderne Kirchenbaudiskussion*, Zürich, TVZ, 1971.

dant cette période qui ne comprennent pas au moins une salle paroissiale en annexe ou en sous-sol. C'est donc bien que la conception même de l'Église et de la vie religieuse s'est mise à changer, d'une part parce qu'une communauté chrétienne dont la seule activité se résumerait au culte ne serait plus crédible, d'autre part parce que dans la manière de concevoir l'action chrétienne dans la société, la priorité accordée jadis à l'enseignement et au discours évangéliste a cédé le pas à d'autres formes de présence au monde.

Dans la même période s'est mis en place, avec les « Chantiers du Cardinal » lancés à la Noël 1931 par le cardinal Verdier, ce que Debié et Vérot appellent le « maillage religieux du territoire urbain ». Devant l'extension rapide des banlieues qui transforme la France en « pays de mission », selon le titre célèbre de l'ouvrage des abbés Godin et Daniel (1943), le projet fut de revoir le quadrillage paroissial et d'augmenter le nombre des églises pour arriver à une *ratio* d'un lieu de culte, donc d'une paroisse pour 10'000 habitants. L'effort a été considérable et fut couronné de succès, même s'il fut temporairement interrompu par la seconde guerre mondiale.

Pour avoir agi en ordre dispersé, les protestants ont consenti au même moment des efforts tout-à-fait comparables, cherchant à prendre pied architecturalement dans les nouveaux quartiers en voie d'expansion³⁸. C'est évident dans les parties de la Suisse romande qui sont majoritairement protestantes ; ce l'est aussi à bien des égards, mais beaucoup plus discrètement, du côté du protestantisme français. Sur ce point, la différence entre ces deux parties de la francophonie protestante se marque surtout dans le fait que, architecturalement et sans l'avoir expressément voulu, les protestants de Suisse romande ont en général pris des options stylistiques fort proches de celles qui prévalaient au même moment dans le catholicisme français. « Bon marché » mis à part (ce n'est pas dans la manière suisse), on peut reprendre en effet à propos de bien des temples romands ce que Debié et Vérot disent à propos des églises édifiées avant 1937 sous l'égide des Chantiers : qu'il se partagent trop souvent « entre les avatars bon marché des pastiches néo-romans ou romano-byzantins et une modernité académique, orgueilleuse, réservée à quelques grands édifices »³⁹. La raison en est la même de part et d'autre : sur la lancée de la sensibilité en honneur au siècle précédent, les fidèles continuaient de préférer à des solutions trop novatrices des lieux de culte qui ressemblent à des églises. Et comme on ne saurait entreprendre de telles constructions

³⁸ Voir Harmut MAI, *Kirchen in Sachsen vom Klassizismus bis zum Jugendstil*, Berlin-Leipzig, Koehler & Amelang, 1992, signale que la politique de maillage religieux du territoire avait déjà été appliquée en Saxe avec un remarquable esprit de suite et avec l'aide du gouvernement au moment de la grande expansion industrielle du siècle dernier.

³⁹ *Op. cit.*, p. 49.

sans le soutien financier de ces mêmes fidèles, le choix entre deux styles possibles étaient généralement vite fait. De nombreux documents paroissiaux sont là pour l'attester.

Simultanément, pasteurs et responsables paroissiaux ont été sensibles à la nécessité de ne pas se montrer trop réfractaires à l'esthétique du moment. Pour se donner le sentiment d'être malgré tout de leur temps et faire mentir le préjugé très répandu selon lequel les milieux religieux seraient incapables d'être de plain pied avec la modernité, les pasteurs et responsables paroissiaux ont cherché à « faire moderne », mais généralement sans beaucoup d'audace, ce qui s'est traduit soit par des architectures aussi médiocres que celles de trop nombreux immeubles locatifs, soit par un souci de monumentalité rappelant à plus d'un égard l'esthétique architecturale des régimes totalitaires⁴⁰. La variété de ces formules me paraît traduire clairement en langage architectural la volonté de garder pied dans le monde contemporain, mais aussi trahir bien des incertitudes quant à la manière de s'y prendre et aux chances d'y parvenir réellement. Car les constructions volontairement massives peuvent exprimer le souci des communautés chrétiennes ou de leurs pasteurs, tout aussi bien que leur besoin de se rassurer sur leur propre sort dans la société en devenir, comme s'ils cherchaient à affirmer un peu trop fortement pour que ce soit complètement crédible : « Quoi qu'il advienne et qu'on puisse en penser, nous sommes là et bien là ! »

L'ambiguïté de ce langage architectural me semble transparaître encore dans l'organisation intérieure des temples construits pendant cette même période. Chaire et table de communion y sont la plupart du temps d'une massivité irréformable. Et puis surtout, les bancs sont alignés en rangs d'oignon, sans aucune fantaisie, à faire suer d'ennui au premier coup d'œil, comme si l'on n'attendait plus aucune fantaisie ni aucun sur-saut d'imagination de la part des fidèles sensés y prendre place. C'est presque miracle que les communautés aient survécu (et survivent encore) à cette ecclésiologie et à cette apologétique architecturales-là. Si ces lieux de culte n'avaient été accompagnés des locaux paroissiaux attestant la volonté des communautés de n'être pas seulement des sociétés culturelles, les paroisses n'y auraient peut-être pas résisté. Mais il est vrai que dans ce domaine comme dans d'autres, on finit hélas par s'habituer à tout, même à la médiocrité !

⁴⁰ Voir p. ex. le temple St-Luc à Lausanne.

5. LES DÉFIS DE L'ART MODERNE

La chance du catholicisme français a été au même moment de voir surgir dans ses rangs le mouvement dit de « l'Art Sacré »⁴¹, animé par les RR.PP. Pie-Raymond Régamey et Marie-Alain Couturier⁴² dont toute l'action visait à combattre dans l'Eglise un mauvais goût général et se satisfaisant à peu de frais « de l'éclectisme, de l'opportunisme et du compromis »⁴³. Ils considéraient à juste titre les dernières retombées de l'académisme sulpicien comme un signe indubitable de « défaillance spirituelle », cela au moment même où un art profane novateur et souvent contestataire venait bousculer les idées reçues et métamorphoser durablement l'horizon esthétique de notre siècle. D'où leur combat pour imposer un art exigeant et de qualité, concrétisé entre autres et en l'occurrence par l'église plateau d'Assy, la chapelle de Vence décoré par Matisse, les vitraux de Fernand Léger à Audincourt et surtout Notre-Dame-du-Haut à Ronchamp par Le Corbusier. Leur programme : renouer avec l'art vivant de leur temps, c'est-à-dire l'art moderne et contestataire de peintres, de sculpteurs ou d'architectes dont certains se déclaraient ouvertement agnostiques ou athées. Car, comme l'écrivait en 1940 le P. Couturier, « les nouveaux maîtres [de l'art] ne sont pas chrétiens. Mais ils sont "les Maîtres" »⁴⁴. Conclusion : le seul moyen de retrouver un « art sacré » digne de s'appeler un art, donc aussi de prendre sa place dans l'horizon contemporain, est de fréquenter assidûment ces « Maîtres » et même de les associer à la redécouverte de l'art dont les Eglises ont besoin. Selon une formule empruntée à Delacroix, ils voulaient « parier sur le génie ».

Aujourd'hui, la visite d'un lieu comme l'église du plateau d'Assy laisse des sentiments mitigés. On y trouve côte à côte les œuvres de peintres et de sculpteurs parmi les plus célèbres de notre siècle. Mais elles ne vont pas toujours bien ensemble, leur juxtaposition laisse une impression d'exposition plutôt que de lieu de culte et l'on se demande si le tout n'est pas une manifestation caractéristique de l'apologétique récupératrice si souvent pratiquée par les dominicains : peu importait, à la limite, que ces artistes ne partageassent pas réellement la foi catholique, l'essentiel étant qu'ils soient célèbres et qu'ils acceptent de voir leurs œuvres figurer en ce lieu, donc d'accepter malgré tout un certain patronage ecclésiastique. D'où le reproche d'élitisme que leur adressent au passage Debié et

⁴¹ DEBIÉ et VÉROT ne manquent d'en parler abondamment. Voir aussi la thèse de Sabine de LAVERGNE, *Art sacré et modernité – Les grandes années de la revue « l'Art Sacré »*, Namur, Culture et Vérité, 1992, moins critique envers le côté élitiste de ce mouvement.

⁴² A ne pas confondre avec l'œcuméniste du même nom.

⁴³ Cité par LAVERGNE *op. cit.*, p. 27.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 40.

Vérot. Quand ce soupçon vient à l'esprit, on se prend à moins regretter que les protestants n'aient pas fait davantage appel aux plus grands artistes de leur temps pour construire ou décorer leurs temples. Mais un excès dans un sens ne justifie pas une abstention craintive dans l'autre. Les protestants ne perdraient rien à partager le souci des animateurs de l'Art Sacré de ne pas perdre le contact avec l'art le plus vigoureux de leur temps, même et surtout s'il est susceptible d'arracher les communautés chrétiennes à leur ronron théologique et spirituel. Le protestantisme aurait un intérêt ecclésiologique et apologétique primordial à tenter lui aussi de « parier sur le génie », même et surtout s'il doit en être dérangé.

Le P. Couturier n'était toutefois pas dupe. « De même que dans le commerce la mode est la dégradation infinie de quelques modèles fort beaux à l'origine, de même quelques grandes œuvres risquent de susciter de multiples caricatures », écrivait-il en 1956. « Nous avons eu Ronchamp. On voit paraître de-ci, de-là, dans des projets, des éléments empruntés à Le Corbusier mais transformés en formules. Le plan organique de Notre-Dame-du-Haut devient un tracé né d'un crayon mou et d'un esprit qui flotte ailleurs. Le mur-lumière du sanctuaire incite certains esprits à percer n'importe où et n'importe comment des fenêtres sans échelle et sans nécessité »⁴⁵. Ce qui est bien la pire manière de « faire moderne » ou de se croire au goût du jour. En architecture comme ailleurs, les apologétiques trop uniment adaptatrices ne tardent jamais à faire chou blanc. On peut craindre que ce ne soit actuellement le cas dans le catholicisme polonais qui, depuis l'accession de Jean Paul II au pontificat, a bénéficié d'investissements énormes pour construire de nouvelles églises, outrageusement somptueuses dans la triste architecture socialiste des quartiers où elles se dressent et si démonstrativement modernes qu'elles dissimulent mal une stratégie de reconquête d'inspiration fondamentalement conservatrice⁴⁶.

6. VERS UNE ARCHITECTURE NON RELIGIEUSE ?

En fait, dès les lendemains de Vatican II et de 1968, les tendances en France et en Suisse romande ont été bien différentes. Sur la lancée de ce que l'on s'était mis à faire dès l'entre-deux-guerres en flanquant presque systématiquement les temples ou églises de divers locaux paroissiaux, on a choisi de construire de plus en plus souvent des ensembles paroissiaux plutôt que des lieux de culte à proprement parler. Fallait-il d'ailleurs en-

⁴⁵ Cité par DEBIÉ et VÉROT *op. cit.*, pp. 259-60.

⁴⁶ Voir l'étonnant, somptueux et inquiétant album de Andrzej Artur MROCZEK et Konrad KUCZA-KUCZYNSKI, *Nowe kościoły w Polsce*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 1991.

core réserver des espaces pour la seule célébration du culte ou de la messe ? La vogue du « christianisme non religieux », selon l'expression de Bonhoeffer, mais fort mal interprétée⁴⁷, et l'apparition de ce que Debié et Vérot appellent la « théorie de la désacralisation », a répandu dans les milieux de jeunes prêtres ou de jeunes pasteurs l'idée que l'on pouvait somme toute se passer de lieu spécifiquement réservé au culte, le culte ou la messe pouvant tout aussi bien avoir lieu dans des salles utilisées à d'autres fins pendant la semaine. Debié et Vérot citent à cet égard le cas de la paroisse Saint-Luc de Nantes qui a réalisé quasi intégralement ce programme, entre autres parce qu'affecter en permanence un grand espace à la seule célébration de la messe est une dépense injustifiable. L'architecture religieuse tend ainsi à dissimuler tout ce qui pourrait la distinguer de l'architecture profane ; elle cherche à n'être plus présente dans la cité qu'incognito.

Une telle attitude revient donc à gommer toute solution de continuité entre l'Église et le monde, elle entend inscrire la réalité de l'Église au cœur même de la profanité. On la retrouve du côté protestant quand des ensembles paroissiaux n'ont plus ni clocher ni signe distinctif ou qu'une salle sans caractère spécifique est rapidement aménagée le dimanche matin en salle de culte, mais sans chaire et souvent sans table de communion, le pasteur et les autres officiants semblant se garder comme de la peste de revêtir quelque vêtement cultuel que ce soit.

Cette solution rejoint-elle pour autant la profanité du monde autant que ses partisans le souhaitent ou l'imaginent ? Remarquons à cet égard que cette tendance architecturale est exactement contemporaine de l'apologétique qui a cherché à convaincre son auditoire que le christianisme ne serait pas une religion, mais seulement une foi⁴⁸. La démarche a pu paraître pertinente, du moins aux yeux des théologiens, aussi longtemps que la religion semblait être la cible de toutes les critiques. Mais le rejet de tout ce qui sentait le religieux allait-il vraiment restaurer le crédit de la foi chrétienne ? En un premier temps, cette attitude fut certainement nouvelle et courageuse. Dans certaines situations de crise, en particulier lors du *Kirchenkampf*, elle fut même nécessaire pour préserver le christianisme des contaminations néo-païennes qui le menaçaient. Mais à plus longue échéance, on est bien obligé de se demander si elle a eu finalement d'autre résultat que de choquer les seuls milieux effectivement religieux. Pour les autres elle pourrait bien n'avoir été qu'une dérobade.

⁴⁷ Bonhoeffer n'a jamais songé à cesser de prier, de chanter ou de célébrer des cultes.

⁴⁸ Fait curieux, les tenants de cette attitude se sont également ingéniés à prétendre que l'apologétique ne devait plus avoir de place en théologie bien comprise.

C'est particulièrement sensible si l'on aborde précisément le problème sous l'angle de l'architecture religieuse. L'expérience montre que les fidèles n'ont généralement pas trouvé leur compte dans la disparition de lieux spécifiquement réservés à la célébration du culte ou de la messe. Comme le remarque en effet finement Horst Schwebel, les gens ont « manifestement un besoin d'identification que les locaux paroissiaux à usages multiples ne peuvent satisfaire. Même si le gain de liberté qui en découle doit être considéré comme une valeur positive, on doit enregistrer une perte de sens, de signification et de possibilité de s'identifier émotionnellement »⁴⁹. Comme quoi l'ecclésiologie ne peut faire abstraction du fait que l'Église vit dans le temps et dans l'espace. En situation d'urgence ou de grand dénuement, une communauté chrétienne pourra toujours se passer de temple ou d'église. Les exemples abondent de cultes vécus dans des baraquements de prisonniers de guerre ou clandestinement dans des camps de concentration et qui furent profondément vrais. Mais en situation normale, la régularité même du rythme hebdomadaire, donc aussi de l'existence du culte, finit par entraîner la nécessité de disposer de lieux spécifiques qui, par leur conception architecturale, donnent aux fidèles des éléments de repère et d'identification.

Quant à ceux qui considèrent les édifices ecclésiaux de l'extérieur, ils finissent toujours par penser que, avec ou sans clocher, un bâtiment paroissial reste un bâtiment religieux. Et s'ils ne remarquent pas d'emblée qu'il a ce caractère-là, la profanité de ses apparences ne réussit jamais à leur donner le change bien longtemps. L'anonymat architectural sur lequel mise le christianisme non religieux pourrait bien ne convaincre au bout du compte que les prêtres (ou les pasteurs) qui s'en font les propagandistes, mais non les laïcs pourtant premiers intéressés à toute l'affaire. Comme le remarquait Robert Pannet⁵⁰ à propos des réformes liturgiques mises trop hâtivement en œuvre après Vatican II, en notre siècle la décléricisation a trop souvent été une entreprise soumoisement cléricale.

7. LE RETOUR DE LA VISIBILITÉ

Considérée sous cet angle, l'option défendue entre autres par Frederic Debuyst, le successeur des PP. Couturier et Régamey à la tête de la revue *L'Art sacré*, est beaucoup plus convaincante que celle de l'ano-

⁴⁹ « Moderner Kirchenbau (ab 1919) », art. « Kirchenbau V », *Theologische Real-encyklopädie*, vol. 18, p. 525.

⁵⁰ *L'avenir de la paroisse = la paroisse de l'avenir*, Paris, Fayard, 1979.

nymat et de la désacralisation. Dans son avant-dernier livre⁵¹, il plaide pour une architecture ecclésiale de qualité et tendant, non pas à une visibilité minimale, mais à la simplicité et à la discrétion, à l'image de ce que nous savons de l'Évangile et de Jésus lui-même, simple et pauvre parmi les hommes. Dans un langage qui reste très catholique, mais avec un indéniable bonheur d'écriture, Debuyst souhaite que l'architecture religieuse « retrouve quelques-uns de ses propres thèmes fondamentaux, une meilleure intégration au site, et finalement un véritable renouvellement intérieur, capable de répondre de manière plus nuancées et plus subtiles au *mystère* de l'Église »⁵². Et un peu plus loin : « Il s'agit essentiellement de faire émerger une "poétique" de l'espace face aux tentations soit de la "rhétorique", soit de la pure planification quantitative. En effet un espace traité avec une intention de représentativité extérieure tend toujours, qu'il soit ancien ou moderne, à "exploiter" les données dont il dispose (fussent-elles religieuses), et à en tirer un maximum d'*effet*. L'espace poétique au contraire laisse simplement monter en lui une présence à laquelle il donne la possibilité de s'exprimer sans artifice, dans ce qui fait le *secret* même de son être »⁵³.

Dès lors, à quelle image architecturale se rallier pour dire l'Église à la fois à elle-même et au monde ? Dans notre société, une communauté chrétienne peut difficilement jouer le jeu d'une pauvreté artificielle. Se contenter ostensiblement d'un baraquement de chantier dans une banlieue relativement cossue tourne vite à l'hypocrisie. Plus astucieusement, lorsqu'est apparue la technique des voiles de béton, on s'est mis à donner aux bâtiments ecclésiaux une forme de tente susceptible de rappeler symboliquement la condition des Hébreux dans le désert⁵⁴. Mais là aussi, ce ne

⁵¹ *L'art chrétien contemporain de 1962 à nos jours*, Paris, Mame, 1988. Bien que paru avant lui, ce petit ouvrage fait suite à *Le renouveau de l'Art sacré de 1920 à 1962*, Paris, Mame, 1991.

⁵² *Op. cit.*, p. 60. C'est Debuyst qui met en évidence le mot *mystère*, caractéristique de la manière catholique d'envisager les termes du problème. Il est évidemment à mettre en relation avec les conceptions esthétiques et liturgiques d'Odon Casel et de Romano Guardini.

⁵³ *Ibid.*, p. 61. Pour un lecteur protestant, le problème d'une telle citation est évidemment qu'elle fait allusion à la présence sacramentelle concrétisée sur l'autel, tandis que pour lui la présence qui compte dans le culte, donc aussi en architecture cultuelle, est celle de la communauté rassemblée à l'appel de Dieu. En revanche, la notion de poétique architecturale conserve toute son importance de part et d'autre.

⁵⁴ L'une des propositions les plus abouties dans ce sens est celle de Philippe ABAUZIT, qui est au bénéfice d'une formation initiale d'architecte, dans son mémoire de maîtrise en théologie présenté à la Faculté de théologie protestante de Montpellier en 1984 sous le titre *Architecture et lieu de culte réformé - Architecture du lieu de culte réformé*. Mais architecturalement son projet en est resté au stade de la simple esquisse. Son idée est de recourir à une couverture de paraboloïdes hyperboliques en selle de cheval (voile

— suite de la note à la page suivante —

peut être qu'un jeu, d'autant plus flagrant que cette apparence de tente nomade est destinée à demeurer strictement sédentaire.

De toute manière, qu'elle soit exagérément discrète, heureusement poétique, désespérément traditionnelle, faussement pauvre ou pseudo-nomade, l'architecture religieuse ne cesse de nous replacer devant le même problème, toujours plus aigu au fur et à mesure que nous approchons de la fin de notre siècle : celui de son identification, qui est aussi celui des processus d'identification qu'elle refuse ou qu'elle rend possible, donc le problème de sa *visibilité*.

Debié et Vérot lui consacrent toute la quatrième et dernière partie de leur livre. Et pour cause : en France, le débat vient d'être relancé avec le projet de Mario Botta pour une nouvelle cathédrale post-moderne et monumentale à Ivry. Tandis que le reste de leur exposé abonde en remarques critiques souvent lucides et pertinentes, ces deux auteurs se rangent ici volontiers à l'avis de la hiérarchie. Ils ne prennent en tout cas pas le risque de la critiquer ouvertement. C'est certainement parce que, sur ce point, ils en partagent les options. Dans une société qui a eu tendance à faire abstraction de l'Église et de ce qu'elle représente, le souci des évêques souci est qu'elle soit de nouveau visible et que sa voix se fasse entendre, car « l'Église ne s'adresse pas seulement aux chrétiens, elle parle à la cité tout entière »⁵⁵. Nos deux auteurs ne songent pas du tout à renouer avec la monumentalité triomphaliste d'hier ; elle a fait trop de dégâts aussi bien sur le plan de l'esthétique que sur celui de l'ecclésiologie, mais de donner lieu à une « nouvelle monumentalité ».

Ainsi le problème des clochers. On a voulu y renoncer, mais constamment Debié et Vérot, le clocher « est comme le refuge du monumental, dont la recherche [...] semble s'accorder avec le nouvel objectif pastoral de visibilité [...] le clocher remplit bien sa fonction de signe visible d'identification, familier à tous : il dit de manière très lisible pour l'œil et pour l'ouïe, la présence de la communauté chrétienne, ses temps et ses fêtes »⁵⁶. D'où l'assentiment qu'ils donnent implicitement au Cardinal Poupard quand il déclare à propos d'Ivry (dont ils critiquent par ailleurs sévèrement le projet élaboré par Botta) : « La cathédrale monumentale nous attire parce qu'elle témoigne de manière visible d'une réalité invincible. Elle est un symbole dressé de la terre vers le ciel pour accueillir un don qui vient du ciel »⁵⁷. Ce qui les conduit entre autres à cette conclusion : « La construction des églises figure aux côtés du militantisme ca-

— fin de la note de la page précédente —

prétendu) et fortement haubannée, ce qui évite les inconvénients d'une construction irréformable tout en assurant des conditions de durée et de stabilité.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 336.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 346.

⁵⁷ Cité *ibid.*, p. 340.

tholique, du scoutisme, comme l'une des grandes aventures humaines du christianisme contemporain »⁵⁸.

Sans souscrire nécessairement aux mêmes options théologiques ou architecturales, les protestants ne peuvent pas non plus faire abstraction de cette exigence de visibilité. En notre siècle, le problème s'est déjà posé de manière particulièrement aiguë et dramatique en Allemagne au moment du *Kirchenkampf*. Mais la visibilité en question était celle de la communauté chrétienne elle-même, exposée sans cesse par les rigueurs du régime à se réfugier dans ce que Calvin qualifiait de tentation nicodémite. L'un de ceux qui ont insisté le plus vigoureusement sur cette exigence qui, en de telles circonstances, devenait un véritable *articulus stantis aut cadentis ecclesiae*, Karl Barth, n'a toutefois pas lié cette visibilité de la communauté chrétienne à celle de ses bâtiments. La première l'emporte évidemment de très loin sur la seconde. Dans notre situation, cette dernière n'en reste pas moins inéluctable. Quelle visibilité architecturale jugeons-nous opportune et nécessaire, témoignant de quelle ecclésiologie et même de quelle apologétique ?

La réponse à une telle question ne saurait être abandonnée à un théologien travaillant seul devant son ordinateur, ni même à un groupe de théologiens ou de spécialistes se mettant à décider pour autrui. Pour être pertinente, elle ne peut venir que des premiers intéressés, c'est-à-dire de telle ou telle paroisse ou communauté dans son ensemble, dans une démarche conjuguant étroitement la théologie, l'architecture et de nombreux autres points de vue. Ce qui me fait rejoindre par un autre chemin les conclusions de mon premier article⁵⁹.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 376.

⁵⁹ Voir note 1. Ce présent article était déjà prêt à l'impression quand j'ai eu connaissance, à propos de préoccupations du même ordre, de la très bonne et très fine contribution d'Isabelle GRELLIER, « Les bâtiments d'Église, une question théologique », *Études Théologiques et religieuses*, 1993, pp. 537-556.



Pour s'abonner aux

CAHIERS DE L'IRP

s'adresser à :

Institut Romand de Pastorale
BFSH 2

1015 Lausanne — Suisse

Tél. : 021 / 692 44 79 — Fax. : 021 / 692 44 65 CCP : 10-16667-2

L'IRP associe en un travail commun les responsables des disciplines recouvrant le champ de la Théologie Pratique dans les trois facultés de Genève, Lausanne et Neuchâtel.

Parmi les thèmes des anciens cahiers :

Supervision • Multitudinisme et actes pastoraux • Théologie au féminin • Cure d'âme et supervision • Prêcher • Le pastoral • Le système de nos croyances • La théologie pratique protestante d'expression française • Formes et structures (Recherches en homilétique, ecclésiologie et architecture religieuse) • Pasteur/Pasteure, un profil professionnel

Prix de ce cahier :	SFr. 4.-	FF 16.-	
Prix de l'abonnement :	SFr. 10.-	FF 40.-	l'an.

ISSN : 1015-3063